

法政大学学術機関リポジトリ

HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

ヴェーバーの理解社会学と精神科学(精神病理学/精神療法学)(1) ヴェーバー理論に混在する二つの方法論と「諒解」概念に欠けているもの

著者	長山 恵一
出版者	法政大学現代福祉学部現代福祉研究編集委員会
雑誌名	現代福祉研究
巻	10
ページ	19-88
発行年	2010-03-31
URL	http://hdl.handle.net/10114/5612

ヴェーバーの理解社会学と精神科学 (精神病理学／精神療法学) (1)

ーヴェーバー理論に混在する二つの方法論と「諒解」概念に欠けているものー

長 山 恵 一

(1) はじめに

<1> 天皇制論の礎石としてのヴェーバー理論

筆者のこれまでの論考は1500年以上続いてきた天皇制の本質と支配の構造を解明しようとしたものだが、あまりに論点が拡散したきらいがある。本稿では歴史的な存在／社会制度である天皇制からいったん離れて、より原理的な問題から天皇制の本質を考えてみたい。天皇制は単に日本人の心情に還元されるものではなく、それはすぐれて支配の問題であることは明らかである。天皇制を法制史の観点から総論的に論じた水林（2006）が、その考察をヴェーバーの支配の正当性論から説き起こしたのもある意味自然である。筆者があえて言うまでもないが、ヴェーバーはマルクスとともに社会科学の第1級の思想家であり、両者は社会科学にとどまらず多方面に大きな影響を与えた点で共通している。とりわけヴェーバーは法制史の専門家として出発しながら、世界の諸宗教や歴史・経済・社会制度・法制度・国家に及ぶ壮大な理論体系を構築した社会学の巨人であり、彼の「支配の社会学」は支配論の古典となっている。

水林彪（2006）の著作は数ある天皇制論の中でも、最も緻密かつ完成度が高いものと筆者は考えている。古代から現代まで日本の全歴史を射程におさめながら、社会制度を通覧して天皇制を論じる水林の学識には圧倒される思いがする。しかし彼の天皇制論には本質的かつ致命的な欠陥が存在する。彼の論考は日本の歴史や社会制度・法制度の分析においては実に緻密な論理構成となっているのに、支配の正当性と人間の社会的行為/秩序の関係という原理的問題になると実に表面的な考察に終始している。水林の論考はヴェーバーの支配の正当性論を土台に天皇制を論じる構成になっているにもかかわらず、ヴェーバーの支配の3類型（「カリスマ的支配」「伝統的支配」「合法的支配（水林流に言えば「制定法支配」）」）を考察するのみでその解説を済ませている。ヴェーバーの支配の3類型とのかかわりで言えば、「カリスマの日常化」は重要な意味をもつが、水林はそれに一言も言及していない。ヴェーバーの支配論（「支配の社会学」）はヴェーバーの死後、妻のマリアンネ・ヴェーバーの手で編纂・出版された『経済と社会』に収載されている。近年のヴェーバー研究

では『経済と社会』の誤編纂問題は重要な論点になっており、折原浩は『経済と社会』の誤編纂を文献学的に解明した学者として知られている。折原(2007)は水林の「天皇制史論」の基礎的考察とも言える論文(水林2007)を取り上げて、ヴェーバー学者としてその論考を賞賛している。確かに、水林(2006、2007)が法制史家として次の点を明確にした意義は大きい。ヴェーバーの支配の3類型のうち、従来、合法的支配と訳されてきた *Legale Herrschaft* は、「合法的」という広く「法」一般を指示しうるような訳語を選択すべきでなく、「合法律的支配」ないしは「制定法支配」と訳されるべきであり、*Legalität* も「合法律性」と邦訳すべきだったという。「合法性」「合法的支配」といった法そのものにかかわる語は、従来、「正当性」「正当性支配」と訳されてきた *Legitimität* や *Legitime Herrschaft* の訳語として適切であるという(水林は合法律性と合法性という訳では混乱が生じるとして、*Legitime Herrschaft* を正当性支配、*Legitimität* を正当性、*Legale Herrschaft* を制定法支配(合法律的支配)と訳している)。水林はヴェーバーの *Legitimität* 論(正当性論)は、丸山正男のように「法の埒外にある実質的な正統性」といったニュアンスで理解すべきではなく、法そのものにかかわる概念として理解すべきことを明らかにしている。ヴェーバーの「法社会学」では、*Legitimitätsgründe* は *Rechtsgründe* (法=権利根拠)と同義語であり、すなわち *Legitimität* は *Recht* (法=権利)にほかならない。ヴェーバーにおいて「支配を *Legitimieren* する」ということは、法(*Recht*)が、①支配者に対しては、(a)支配することを法的に承認すると同時に、(b)支配のあり方をその法の枠内に拘束することであり(*Legitimitätsgründe*=*Rechtsgründe*(正当性=法権利根拠))、②被支配者に対しては、そのような支配をそのようなものとして納得して受容する内的状態としての *Legitimitätsglaube* (被支配者が当該支配を *Rechtsgründe* を有していると信ずる状態、正当性信仰)を作り出す、という事態である。水林によれば「支配」は政治的現象であるにせよ、「支配の *Legitimität*」なる概念が指示する事態は法的現象であり、「法(*Recht*)」が支配を *Legitimieren* する関係」は、歴史的に多様でありながら、つきつめれば、その純粋型としては、①制定法支配、②伝統的支配、③カリスマ的支配の三つがあるに過ぎないとヴェーバーは考えていた。支配の *Legitimität* は、支配の *Rechtsgründe* であるとする観点からこの三つを表現しなおせば、伝統的支配を正当化する法は慣習法であり、カリスマ的支配を正当化する法は超越法(神法・自然法)であるので、①制定法支配、②慣習法支配、③超越法支配、と表記し直せると水林はいう。

上記の法学的考察にもとづいて、水林は「社会学の基礎概念」と「法社会学」「支配の社会学」の関係(いずれもヴェーバーの主著『経済と社会』の中の論考)を *Legitimität* (正当性)や *Legitime Herrschaft* (正当性支配)、*Legitime Ordnung* (正当性秩序)の観点から整理している。水林は「社会学の基礎概念」における *Legitimität* 論は、① *Legitime Herrschaft* 論よりも一層包括的

な、「支配」をその一部として含む様々な社会関係を規範の観点から観察する Legitime Ordnung 論として展開されていること、② Legitime Ordnung は、「法（Recht）」のみならず、「習律（Konvention）」と命名された現象も含むことを指摘する。その上で「法社会学」「支配の社会学」に言及し、『経済と社会』の「法社会学」「支配の社会学」（旧稿）と「社会学の基礎概念」（新稿）の間に、「支配の Legitimität」それ自体について根本的な差異はなく、前２書における Legitimität 論は「社会学の基礎概念」の Legitimität 論を詳細に展開した著作とみることができる旨を述べている。水林はヴェーバー理論について、“支配をその一部として含む秩序の Legitimität 論は、しかし、さらに広い人間的生のあり方そのものに根ざしたもの”であり、“特に重要な点は、支配の問題を、人々の社会的行為の最も端緒的な形態から基礎づけたことである。すなわち、恵まれた人あるいは不遇の人を、人々が「そうなるべくして（規範）、そのようになっている（規範の実現態としての現実）」というように考えるところの、日常生活においてごく普通に見受けられる「自己正当化（Selbstrechtfertigung）」現象を土壌として、その上に、「秩序の正当化」や「支配の正当化」現象が展開するのだということ、「支配の Legitimität」問題は、人々の社会的行為の「自己正当化」のもっとも強度な形態なのだということ、このような観察は、ヴェーバーならではの大局的視座設定であり、「支配の Legitimität」論は、そのような広大な視野の中に位置づけられた理論なのであった”と解釈している。

人間の社会的行為と秩序・支配の関係をヴェーバーの主著『経済と社会』をもとに、上記のように水林が捉えるのなら、「理解社会学のカテゴリー」、およびその中核概念である「諒解」は、近年のヴェーバー研究から考えても不可欠なテーマであるはずである。水林が天皇制にかかわる諸論考を上梓した2006年時点ではこの問題は既にヴェーバー研究ではよく知られているが、不思議なことに彼はそれに一言も触れていない。筆者は水林のヴェーバー研究の不備を論難したいわけではないし、そうした力量も持ち合わせていない。しかしながら、日本の社会支配の根幹たる天皇制をヴェーバー理論から語ろうとするなら、秩序形成の基本原則としてヴェーバーが位置づけた「諒解」概念の考察は避けて通れない。本稿と次稿でヴェーバーの方法論や「諒解」概念を、人間学的観点から詳細に検証するのはこうした意味合いからである。筆者は秩序形成にかかわる人間学的な原理が政治的支配や法的正当性、社会的秩序、経済的秩序と別個に存在するとは考えていない。それらは一つの事象を異なった切り口から見ているに過ぎず、水林のように支配の正当性をすべて法的問題だと考えることもできないわけではない。ヴェーバー理論の最大の特徴は、宗教・呪術を含む人間学的な価値問題と、政治的な支配、法的規範、社会的な秩序、経済的な利害秩序がいかに密接不可分に絡み合っているかを読み解こうとした点にある。その中心に位置するのが「諒解」概念であり、本稿と次稿において、ヴェーバーの「諒解」概念の不備を人間学的観点から明らかにする

ことでヴェーバー理論全体の方法論的な問題を浮かび上がらせてみたい。こうした原理的な考察を抜きに、秩序の正当性や支配の問題は論じられず、むしろ天皇制の本質も分からないと筆者は考える。

詳しくは後述するが、シェルフター (1988/1988、2000) と折原 (1988、1996) は『経済と社会』の誤編纂を最初に指摘したテンブルックの学説 (1977/1997) を受けて、「法社会学」「支配の社会学」「宗教社会学」を含む『経済と社会』の冒頭に位置し、基本的な諸概念を規定しているのは従来信じられてきた「社会学の基礎概念」ではなく「理解社会学のカテゴリー」であることを文献学的考証から明らかにした。折原 (1996) や中野 (1990) (「理解社会学カテゴリー」の邦訳者) によれば、「社会学の基礎概念」と「理解社会学のカテゴリー」の間には概念規定において次のような根本的な違いがあるという。

①『理解社会学のカテゴリー』では、「ゲマインシャフト行為」が「ゲゼルシャフト行為」をも包摂する上位概念として設定されているが、『社会学の基礎概念』では、それに「社会的行為 (soziales Handeln)」という概念が当てられるようになる。これにより『社会学の基礎概念』では、「ゲマインシャフト関係ーゲゼルシャフト関係」が、対概念として位置づけられ、有名なテニースの用法とやや似通った意味合いを持つようになる。②『理解社会学のカテゴリー』では、「諒解」および「諒解行為」という概念が重要な意義をもっているが、基礎概念では、これらの概念は完全に姿を消している。

「支配の社会学」を含む『経済と社会』には「社会学の基礎概念」で姿を消した「諒解」「諒解行為」が鍵概念として繰り返し使用され、重要な意味を担っている。折原や中野が言うように、ヴェーバーの主著『経済と社会』は「理解社会学のカテゴリー」を前提に、はじめて正確に読めるのであって、従来のように「社会学の基礎概念」を前提に読むとヴェーバー理論そのものを誤解する恐れがある。『経済と社会』の誤編纂をめぐる「社会学の基礎概念」と「理解社会学のカテゴリー」の位置づけの問題は、“ヴェーバーの広大な学問全体のまさに核心部分に触れている”のであり、“従来の通説的ヴェーバー像に根本的な反省を強いる”ものだとされている (中野1990、148頁)。中野はヴェーバーが「理解社会学」で探求しようとした学問的テーマは、従来通説となっていた「西洋における合理的文化の成立」という狭いテーマではなく、“西洋における合理的文化の成立”をもその考察の視野に収め (中野1990、191頁) た、より普遍的なものであり、人間の社会的な相互「行為」と「秩序形成」にかかわる一般的な概念構成であると述べている。折原 (1996) はヴェーバーの主著『経済と社会』を読む場合、「諒解」「諒解行為」が鍵になることを従来から指摘しており、「理解社会学のカテゴリー」を一読すれば、ヴェーバー理論において「諒解」が秩序形成の原理として位置づけられ、社会秩序の妥当性・正当性の根源とされていることは容易に読み取

れる。ヴェーバー学における折原の指摘を踏まえ、松井克浩（2007）は『経済と社会』を諒解概念を軸に丹念に読み込み、ヴェーバー理論において「諒解」が秩序形成や支配の妥当性・正当性との関係で、いかに重要かを明快に描き出している（詳しい考察は次稿にゆずる）。ヴェーバー研究の近年のこうした趨勢からすれば、水林（2006）がヴェーバーをもとに日本の支配（天皇制）を論じるなら、支配の妥当性・正当性にかかわる「諒解」概念の検証は不可欠であり、こうした原理的考察を抜きに天皇制を論じるのは基礎工事を抜きに建物を建てるようなものである。社会的行為と秩序の関係は、社会とはいったい何ぞや、という根源的な問いに他ならず、ヴェーバーはそれを「諒解」「ゲマインシャフト行為」「ゲゼルシャフト行為」などの概念で解き明かそうとした。ヴェーバー理論は一般に方法論的個人主義の典型とされており、多くの研究者はヴェーバーのように個人の主観や価値から出発するやり方では個人とは次元の違う「社会」の本質は捉えられないと批判している（たとえば、廣松（1991、406頁・410-411頁）、ルーマン（1972/1977、20-21頁））。しかし、近年のヴェーバー研究では、ヴェーバー理論は単なる方法論的個人主義には収まりきれない側面があることが指摘されている（松井克浩（2007）の「諒解」研究や佐藤俊樹（2008）のヴェーバー理解はその典型）。「諒解」概念を中心に据えながら、社会的行為と秩序形成の問題を考察し、壮大な理論体系を『経済と社会』で構想したヴェーバー晩年の試みは、方法論的個人主義を超え出た関係論的・コミュニケーション論的要素を明らかに含んでいる。佐藤（2008、150頁・177頁・192頁）は戦前のドイツ社会学の系譜（ヴェーバーやジンメル）には関係論的な側面が含意されており、それがパーソンズらによって切り捨てられてしまった点を指摘する。ヴェーバー理論に方法論的個人主義を超えた関係論的契機を読み取る方向は「諒解」概念を考察したヴェーバー研究者、松井と、ルーマン理論からヴェーバー理論を問い直した佐藤に共通する姿勢である。松井の「諒解」研究はきわめて優れているが、精神科学者の筆者からすると、もう一步踏み込みが足らず、とりわけ「諒解」という現象の全体像が掴み切れていない。逆に佐藤の方はヴェーバーの「諒解」についてはまったく触れていない。松井の「諒解」研究を精神科学（精神病理学・精神療法学）の観点から再検証することは、支配の妥当性・正当性を理解する上で極めて重要であり、ヴェーバーの「諒解」「秩序の形成」をどの程度深く理解できるかで、ヴェーバー理論（支配の正当性論）を天皇制研究の礎石にすえられるか否かが決まると言える。

< 2 > 精神科学者（精神科医／精神療法家）がヴェーバーを論じる「必然性」

本稿をここまで読み進んだ読者はおそらく次のような素朴な疑問を抱くであろう。法制史を専門とする水林ならともかく、筆者のように社会科学以外を専門とする研究者、わけでも理科系出身の部外者（精神医学者・精神療法家）が社会科学の根本テーゼにかかわる問題を論じられるのかと。

事実、恥ずかしながら2006年まで筆者はヴェーバーの名前すら知らなかったし、ヴェーバーの解説書さえ一行も読んだことがなかった。精神医療や精神療法の実践家・研究者である筆者にとって、マルクスやヴェーバー、デュルケム、パーソンズ、ハーバーマス、ギデンス、ルーマン、アーチャーなどの社会科学理論はまったく無関係かつ無縁なものだった。では、そんな筆者がなぜヴェーバーに熱を入れるのか。筆者自身の学問的関心からすれば、この時期にヴェーバーに熱中するのは、きわめて自然な成り行きなのだが、第三者には筆者の「熱中」は大変奇妙に見えるようである。筆者がヴェーバーの理解社会学に惹かれるのは天皇制への関心からであり、その関心は精神分析・森田療法・内観療法の比較精神療法研究から自然に出てきたものである（精神療法の普遍原理の探求と内観の理論化（長山、清水2006）、さらには自己洞察の本質的構造、「すむ（澄む＝住む）」体験（長山1994）とヒュポスタシス＝ペルソナ〔原義は「液体の中の沈殿」であり、それはキリスト教の三位一体論争に起源をもち精神療法的には対象関係論学派のバリエーションのフィロバティズム（philobatism）に通底する体験の様式〕に関心の源泉がある）。自己洞察という体験の普遍的な形式を共有する「すむ（澄む＝住む）」体験は日本の価値規範である「素直」や「無私性」と不可分な関係にある（長山、清水2006）。ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』をルーマンの意味論から批判的に読み解いた佐藤俊樹（1993）は、西欧近代社会と日本近代社会の異質性をプロテスタンティズムの宗教倫理と日本的儒教（伊藤仁斎・荻生徂徠・太宰春台）・石門心学・国学の比較から検証している。佐藤によれば、前者においては、自由な個人と絶対者（神）との契約関係から社会が「(株式) 会社的」に構成されるのであり、そこでは原罪（禁欲される自己）と自由な個人（禁欲する自己）は不可分なセットになっている。他方、後者において（自由な）私的欲望の食欲さに対置され社会性を生み出す装置となっているのは無私性・空虚な中心としての天皇である。西欧近代社会と日本近代社会は“自由な個人の間にいかにして秩序をつくりうるか”（佐藤1993、134頁）という「ホッブス問題」をまったく違った方法で解決しようとしており、佐藤はそれをマクロレベル（社会学的方法論）で比較検証した。ホッブス問題をマクロレベルではなく、よりミクロな人間学で考えるとき、それは精神療法の自己洞察と深くかかわってくる。自己洞察とは、おのれ自身を超越論的に観照する実に奇妙な事態であり、きわめて個人的営為でありながら、同時にそれは超自我の修正という内的な（社会規範）秩序の改変現象である。自己洞察のターニング・ポイントでクライアントは完全に「ひとりになる」と同時に、深く「他者と共に居る」経験をする。こうした両義性は精神療法の要石であり、「ひとり」性と「関係」性は臨床床、抜き差しならないテーマである。これは佐藤が社会学で「ホッブス問題」として論じたテーマの人間学バージョンに他ならない。自己洞察という出来事は体験の本質から、ある意味「異常な経験（非日常性という意味で）」であり、そこでは主体の本源的な内発性・自発性（内発的な気づ

き）と社会的な支配・強制（関係をととしての訓戒や押し付け）が踝を接している。日本の精神分析とも言える内観法は個人の内発的気づき（自己洞察）を援助する優れた方法だが、それは当初、監獄における矯正法として社会的に認知され、広まったことはいかにも象徴的である。日本の監獄で矯正法として体系的に採用され、一定の効果を挙げ得たのは江戸時代の石門心学と戦後の内観法だけである（吉村2008）。内観法は日本の方法論でありながら、そのまま西欧人にも適応可能であり、深い洞察が生じることが臨床的に知られている（石井ほか2005）。それは内観がホッブズ問題（自由な個人と社会秩序）を人間学的に取り扱う普遍的方略を内包しているからに他ならない。精神療法家・精神医学者の筆者が、天皇制を論じるのは上記のような理由からであり、筆者がヴェーバーを論じるのは単なる部外者の関心ではなく、そこにはある種の必然性が存在する。

ヴェーバー理論と精神医学・精神療法の深いかかわりは、学説史的にも、ヴェーバー理論の内在的な観点からも説明できる。本章ではまず学説史からみてみよう。精神医学とヴェーバーの関係は、ヤスパースとのかかわりで従来からよく知られており、ヤスパースはヴェーバーの追悼公演を行ったほどの間柄である。ヤスパースは一般に実存哲学者として知られているが、もう一つの顔が精神医学者として精神病理学を創始したヤスパースである。ヤスパースは患者の精神症状（とりわけ「精神病」症状）を「了解（＝理解）」という心理学方法で観察・記述し、精神の病を診断する基本的な方法論を確立した。彼の精神病理学は精神科診断学（ドイツ診断学）の基礎となっており、「了解（＝理解）」による診断法は今でも有用である（精神医学の領域では *verstehen* は一般的に了解と訳され、社会学では理解と訳されている。以後、筆者は *verstehen* という語を文脈によって理解、了解の双方で使い分けて表記する。諒解 *einverständnis* は理解（＝了解）*verstehen* と関係する言葉だが、両者の共通性と差異はヴェーバー理論できわめて重要である一詳しくは後述）。ヤスパースが了解（＝理解）による精神科診断学を確立したのは『精神病理学総論』という書物（1913/1971）だが、ヴェーバーの「社会学の基礎概念」「理解社会学のカテゴリー」のいずれにおいても、理解（＝了解）についてはヤスパースの『精神病学総論』を参照するように指示がされており、逆にヤスパースの『精神病学総論』ではヴェーバーの理論的論考「客観性論文」「ロッシャーとクニース」が参照されている。クレペリンとヴェーバーの関係も近年のヴェーバー研究では着目されており（中野1990）、ヴェーバーはクレペリン派実験心理学のテーマにそのまま重なる工業労働の精神物理学に関する論文（「工業労働の精神物理学について（ヴェーバー1908-1909）」）を書いている。クレペリンは心理学の領域では心理検査の「クレペリン検査法」で知られており、それは今日でも日常臨床で使われている。クレペリンは実験心理学的な観点から人間の心理特性を解明しようとした学者だが、精神医学の領域でも重要な貢献をなしている。クレペリンは精神医学で最も重要な疾病である統合失調症（つい10年ほど前までは精神分裂病と呼ばれていた）を「早発

性痴呆」として類型化し、躁うつ病からはじめて区別し、統合失調症の疾患概念を提唱した（クレペリン1913/1985）。精神医学の領域では、ヤスパースとクレペリンはドイツ精神医学の祖とされており、それは社会学におけるヴェーバーの位置づけとよく似ている。ヤスパースもクレペリンも精神の「病」や人間の「心理」という曖昧でとらえどころがない事象をなんとか客観的・整合的に把握（了解＝理解）しようとした学者であり、そうした手堅い手法はいわば西洋学問の正統に属するものであり、ドイツ精神医学はこうした礎石の上に構築されている。こうした「静的」な精神科学とまったく異質なのがフロイトの精神分析である。精神症状を無意識の性的欲動の産物と解釈するフロイトに対して、「かのような了解（＝理解）」だとその虚構性を手厳しく批判したのが他ならぬヤスパースである。心理学者でも精神科学者でもないが、ニーチェは西洋キリスト教文明そのものを「ルサンチマン」の産物として心理的に解釈した思想家であり、方法論的にはフロイトと同じ系譜に属する思想家である。ヴェーバー自身「理解社会学のカテゴリー」の中で精神分析やニーチェのルサンチマンに言及しており、この点については山之内（1986）、折原（1996、220-222頁）に詳しい。ヴェーバーの妻、マリアンネ・ヴェーバーによれば、ヴェーバー自身、一時期の自分の作品（とくに「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」）を「文化－歴史の唯心論的な因果解明」と位置づけ、またある時期には「歴史心理学の可能性」を真剣に論じた形跡があるとされている（中野1990、170頁、マリアンネ・ヴェーバー1926/1965、315頁）。カール・レーヴィットや大塚久雄の例を出すまでもなく従来のヴェーバー研究では、ヴェーバーとマルクスの関係が主に論じられてきた。しかし近年のヴェーバー研究ではニーチェやフロイトとの関係が重視されており（中野1990、171頁）、フロイト派との格闘はマリアンネ・ヴェーバーのヴェーバー伝記（1926／1965）から生々しく伝わってくる。山之内（1986、1997）のヴェーバー研究はニーチェやフロイトとの深いつながりを追求した典型的な研究である。20世紀初頭を生きたヴェーバーはヤスパース、クレペリン、フロイトという精神科学の巨人たちと深くかわり、みずからの理解社会学を彫琢したのであり、ヴェーバーの行為論的な社会学は精神科学（精神医学・精神療法）と本質的に深い関係にある。ヤスパース、クレペリンとフロイト（あるいはニーチェ）という全く対照的な精神理解の方法に両脚を乗せたヴェーバーという人間の懐の深さに驚かざるを得ない。ヤスパースとフロイトの理解の方法が違うのは、単に思想的理由からではない。ヤスパースとクレペリンは精神（の病）をいかに『診断』するかという実践的な要請から理解の方法論を構築したのであり、しかも主な対象は統合失調症や躁うつ病など精神病（妄想や幻覚などの「精神病」症状）であった。一方、フロイトは患者をいかに対話的に『治療』するかという精神療法の実践から理解の方法論を構築したのであり、主な対象はヒステリーや強迫神経症などの神経症だった。『診断』と『治療（精神療法）』という二つの方法は、精神医学／臨床心理学のいずれにおいても大切な両輪だが、この二つの理解（＝了

解）の方法は治療者（社会学で言えば研究者・観察者）と対象の心的距離のあり様が原理的に異なっている。精神的な「病気」や「症状」を『診断』する場合、診断の対象（患者）が精神病であれ神経症であれ、あるいは診断手技がヤスパース流の精神病理学であれ、ロール・シャッハテスト、クレペリン検査などの心理検査であれ、診断する人（治療者・研究者）と診断される対象（患者）の間には次元の違いが存在し、診断する人（治療者・研究者）は第三者的な立場から（つまり直接の当事者ではない部外者の視点から）対象に望むことになる。こうした研究者と対象の次元の違いは、ヴェーバー理論では＜（主観的）目的合理性と（客観的）整合合理性＞として議論されてきた問題系であり、「理解社会学のカテゴリー」ではそれが重要な柱になっている（詳しくは後述）。こうした診断的な距離感を精神の「病」ではなく、東西諸宗教や社会制度の分析に適応して類型論的な解釈を試み、東西文明比較を行ったのが、まさにヴェーバーの理解社会学である。ヴェーバー理論における＜合理化＞問題や＜合理化＞による文化・宗教・社会制度の類型論的解釈の図式はヤスパースの精神病理学的了解（＝理解）と符号することをヴェーバー研究者、矢野善郎（2003）は明確に指摘している（詳しくは後述）。

ヴェーバーの行為論的社会学は人間の価値や動機を重要な起点とし、社会的行為（「カテゴリー論文」ではゲマインシャフト行為という表現になっている）の理解（＝了解）と因果的説明をとおして社会の秩序や制度を解明しようとする。行為主体の価値はヴェーバー理論では、〔目的合理性／価値合理性〕〔目的合理性／整合合理性〕のかかわりで論じられるが、それは社会科学における「価値自由」や「価値討議」でヴェーバーが扱ったテーマでもある。矢野はヴェーバーの方法論（方法論的合理主義と彼は呼ぶー後述）がヤスパースの精神病理学と同じ線上にあることを指摘した上で、“ヴェーバーにあっては、方法論的合理主義が＜価値討議＞論と呼応する形で展開されたのであり、そうした両者が協同することでにより、経験科学的な基盤をもちつつも、実践的な現代批判力をもったヴェーバー的社会理論が構想されうるのである”（矢野2003、161頁）とヴェーバーの方法論全体の「見取り図」を示している。「価値自由」や「価値討議」で扱われるのは研究者自身の価値観や姿勢であり、一方、文化や社会制度の研究で起点となる人間の価値や＜合理化＞は、あくまで研究者が心的距離をもって対象化した研究対象の「価値」に他ならない。つまりヴェーバー理論ではヤスパース的な「理解（＝了解）と説明」の方法（＝診断学）のほかに、もう一つの方法（これが精神療法的な方法にかかわるコミュニケーション論的なヴェーバー理論の要素）が存在しており、この二つが呼応する形になっている点が重要である。ヴェーバー理論においては、人間の「価値」やその扱い方が方法論の基礎であるが、同じ価値でも上記二つは、それぞれ「価値」の位置づけや次元がまるで違う。診断学的方法における「価値」は、あくまで観察される対象であり、もう一つの方法（精神療法的な方法、あるいは人間学方法）における「価値」は、主体の生きられる

経験としての「価値」であり、治療者（研究者）はそこから簡単に「自由」にはなれず、「価値」を部外者的に眺める特権的視座を手にするには原理的にできない^(脚注)。治療者は当事者として関係の場に巻き込まれており、そこでは相互のかかわりの中で転移／逆転移が展開してくる。

一般にフロイトは無意識の発見や性的欲動の問題で言及されることが多いが、専門家的には無意識について言うならば、当時のジャネ（1910/1974）の方がより正確にそれを臨床的にとらえており、フロイトの功績はむしろ自我心理学の心的構造論につながるエディプス・コンプレックスや超自我・自我の機能にかかわる洞察、あるいは精神分析治療論の要である「転移」の発見にある。価値は行為主体にとって（価値）規範であり、主体の諸行動を意識的・無意識的に方向付ける装置である。主体の価値規範を心的装置として臨床的に研究し、詳細に論じたのが精神分析自我心理学派の100年の歴史である。人間の価値規範の明確化・対立・修正を、ヴェーバーは価値自由・価値討議という形で論じているが、これは精神分析が抵抗／防衛処理（転移神経症の開花と徹底操作）→洞察、超自我の修正という臨床プロセスで論じた内容とまさに重なる。

＜3＞ ヴェーバー理論の両義性

ヴェーバー理論に本質的な両義性があることは濱井（2000）が総括的に紹介しており、古くは大塚久雄（1965、1969）（「複眼的」あるいは「緊張」）、内田芳明（1968、2000）（「対極構造」「二極性原理」）、近年では山之内靖（1997）や矢野善郎（2003）（価値や合理化の多元的理解と研究者自身の価値討議問題のダイナミズム）らがそれを指摘している。筆者はヴェーバー理論の両義性は、精神科学（精神医学・精神療法）の二つの方法論（第三者的視点を不可避に含む診断学的方法とコミュニケーション論的な精神療法的方法）と照らし合わせると、整理しやすいと考える。ヴェー

^(脚注) ここでは議論の都合上、「診断的方法」と「精神療法的方法」を、あえて対置して説明する。しかし後述するように、問題はそう単純ではない。同じ診断的方法でも「身体医学的診断」「精神病理学的診断」「精神療法的診断」では、それぞれ主体と対象の距離感が異なり「価値自由」の程度も違う。後者になればなるほど、実践的なHow toに依拠した「診断学」であるため、実践経験のない部外者にも「客観的」に分かるように概念化・言語化することは難しい。そうした知のあり様が原始的だとか劣っているのではなく、認知科学用語で言う文脈依存的だというに過ぎない。「価値討議」において「価値自由」であるのが難しいのは、単にそれが個人の信条や価値観にかかわるからではない。「価値」は行為主体の人生という文脈に沿って形成された文脈依存的な実践知であり、その知が生活の場面で有効に機能していればいるほど、それは血肉化され、道具の有用性ゆえに行為主体はその知に逆に拘束されることになる。例えば、私たちが自動車を便利に使いこなすのは、同時に、自動車に使われる生活＝自動車を前提に生活が組み立てられる、ことを意味する。私たちが自動車やパソコンを巧妙に使いこなすとき、個々のアクセルやブレーキ操作、キーボード操作は無意識化・自動化してくる。道具を使う実践知は、それが身につけばつくほど実践の文脈に深く「埋め込まれる」。実践の文脈に「埋め込まれず」、容易に外部に取り出せるのは、表層的な実践知か実践知の周辺部分に過ぎない。同じ実践知でも自動車やパソコンの場合なら、まだしも道具が目に見えるので外側に「物」として取り出しやすいし、心的距離もとやすい。しかし、その道具が言語や文化に規定された身体技法や対人的なコミュニケーションスキルだったりすると、自動車やパソコンのように簡単に外側には取り出せない。われわれは四六時中それを使って生活し、行為を営んでいるので、それを対象として客観視すること自体が困難である。そもそも客観視という行為の中に言語の特性やコミュニケーションの様式が無意識的前提として「埋め込まれている」可能性がある（つまり価値自由になるのが困難）。

バー理論が誤読されやすいのは、ヴェーバー理論の未完成性もさることながら、二つの方法論が未整理なまま混在しているからである。ヴェーバーは異質な方法論に立脚してみずからの学問体系を構築しながら、その方法論を最終的に整理することなく死去してしまった。これ故、ヴェーバー理論は魅力的な豊穡さをたたえながら、その全体像を整理することがきわめて困難なのである。逆に言えば、この方法論的な両義性ゆえに、ヴェーバー理論は、それに反対するにせよ賛成するにせよ、研究者自身の「価値」の『投影』を引き受ける魅惑的素材であり続けてきたのである。精神科学における二つの方法論（精神病理学診断・精神療法）の異同を見据えながらヴェーバー理論と対話する時、ヴェーバー理論の全体『構造』は仄かに見えてくる。こうした原理的な考察を抜きにして天皇制支配の本質を論じる糸口は開けてこない。

ヴェーバー理論は社会学の古典として位置づけられており、社会学者はヴェーバーを乗り越え、批判・対峙することで、みずからの理論を形成してきた。つまり、ヴェーバーは社会学者にとって原論を論じる際の試金石になってきた。ヴェーバーの死後90年の間に、さまざまな議論が交わされ、社会学理論は広大な広がりを持つようになった。これは精神科学も同じことである。フロイトが精神科学における天才であることは今でも変わらないし、彼は心的構造論の基礎を築き、精神療法的関係論の根本原理（転移・逆転移）を見抜いた偉大な学者である。では、精神療法の実践家としてフロイトをみるとどうだろう。彼が残した事例報告を見る限り、フロイトは神経症患者の治療に一例も成功しておらず、臨床家フロイトの能力はきわめて稚拙であるのは精神療法「業界」の隠れた常識である。こうした筆者の意見は精神分析に特別な敵意をもつからではなく、また精神療法の学派的利害からでもない（日本の精神分析自我心理学派の第一人者である皆川邦直氏と森田療法の第一人者である北西憲二氏と筆者を含む、計6人の臨床家が20年を超える森田療法と精神分析の比較精神療法の研究成果を踏まえた上での発言である一詳しくは拙書（北西ほか2007）参照）。精神科学（精神病理学・精神療法）の100年の歴史はヤスパース・クレペリンの『診断学』とフロイト的な『治療論』の対決と対話の歴史であり、精神療法の内部でもさまざまな対決と対話が生じた。フロイトの精神分析は紆余曲折を経て、今では自我心理学派と呼ばれる精神分析の一学派に継承されているが、フロイトの性欲説をそのまま受け入れる臨床家は今では誰もいない。精神分析のアンチテーゼとして行動療法や認知療法が生まれ、ロジャース派のカウンセリングもゲシュタルトセラピーも生まれてきた。精神分析そのものも、娘のアンナ・フロイトに受けつがれ、その後多くの学派に分派している。現在では精神療法は社会学と同様、広大な広がりをもった臨床・学問体系を形成している。20世紀初頭の社会学黎明期のヴェーバーと精神科学の黎明期のヤスパース、クレペリン、フロイトは対立・批判も含めて実に近い関係にあった。しかし、100年を経た現在、社会学と精神科学は対話が困難なほどに広がり専門分化してしまった。ヴェーバー研究はこの90年間膨大

な成果を蓄積するようになり、ヴェーバー学・ヴェーバーリアンという用語が使われる一種「自閉的」な学問ジャンルを構成している。100年前に分岐した精神科学（精神病理学・精神療法）も精神医学や臨床心理学として専門分化が進み、そこで扱われているテーマとヴェーバー研究で論じられているテーマが同じ問題を共有していることを自覚することすら今日ではできなくなってしまった。しかし、精神療法の普遍原理を比較精神療法という多元的な実践に則して研究してきた筆者の目からすると、筆者がこの30年間研究してきた精神療法研究のテーマは近年のヴェーバー研究の議論と、表現こそ違え、同じ問題をめぐって議論が交わされていることに気づくようになった。

本稿では、ヴェーバー理論における二つの方法論（診断学的方法と人間学的方法）をこれまでのヴェーバー研究を参照しながら整理してみたい。二つの方法論はヴェーバー用語で言えば、「社会学の基礎概念」で公式化された〔目的合理性／価値合理性〕と「理解社会学のカテゴリー」で公式化された〔目的合理性／整合合理性〕の二つの対概念に深くかかわっている。「社会学の基礎概念」と「理解社会学のカテゴリー」の位置づけは中野（1990）が指摘するように、ヴェーバー理論の根本的な問い直しにつながる問題を孕んでいる。〔目的合理性／価値合理性〕と〔目的合理性／整合合理性〕のもっとも重要な違いは、前者が行為者相互の行為が連鎖する対称的な関係であるのに対して、後者はそうした事象から距離をおいた第三者的なメタレベル認知や観察視点が特徴であり、そこに次元の違いや非対称性が存在することである。〔目的合理性／価値合理性（社会学の基礎概念）〕と〔目的合理性／整合合理性（理解社会学のカテゴリー）〕はどちらが研究上、優れた対概念・方法で、どちらを採用すべきかといった問題ではなく、二つの対概念・方法が人間の価値規範や社会秩序をめぐってどんな関係にあるのかを理解することが重要である。精神病理学も精神療法も行為主体の価値や規範、信念を取り扱い、行為者相互（治療者患者関係）の対称的関係と非対称的関係の双方で構成されるが、両者は対称性と非対称性をめぐる力点やダイナミズムがまるで違う。本稿では、行為主体（患者）の価値規範や防衛（合理化）を「関与しながら観察」する精神病理学と精神療法の方法論の異同を紹介し、ヴェーバー理論の合理性概念、とりわけ〔目的合理性／価値合理性〕と〔目的合理性／整合合理性〕の関係を整理してみたい。ヴェーバーの理解社会学は方法論的個人主義として、行為主体の価値を重要な起点とする。しかし、研究者（治療者）が行為主体（患者）の価値を「関与しながら観察する」場合、それが診断的営為か、人間学的精神療法的営為なのかによって大きな違いが生じてくる。ヴェーバー理論の本質的な両義性は、この二つの方法論の違いに由来しており、しかも、ヴェーバーは両者の原理的な違いを十分認識していなかった。両者の最大の違いは行為主体の価値（合理性）の融解＝脱構築を勘定に入れるか否かである。ヴェーバーは行為主体の価値合理性の問い直し（＝脱構築）を方法論的に扱うことを放棄、あるいは判断停止してしまった。このため、ヴェーバーの社会学理論は社会の制度分析というマクロな側

面と行為主体の価値というミクロな側面に方法論上の乖離が生じている。こうした乖離を解消しようとヴェーバーが晩年こだわったのがカリスマやカリスマ的支配であり、乖離を乗り越えるためのツールが「諒解」概念なのである。次稿では本稿の議論を踏まえ、ヴェーバーの支配の正当性論の中核であり、彼の主著『経済と社会』の鍵概念である「諒解」の不完全性を脱構築の欠落という観点から松井の論考を参照しつつ整理してみたい。ヴェーバーの「諒解」概念に欠けている脱構築というピースこそ、ヴェーバーが深く考察したはずのプロテスタンティズム的世界観を理解するための重要な鍵である。ヴェーバー理論の盲点が、まさにプロテスタンティズムの本質そのものに重なるという実に皮肉な結末を佐藤利樹（1993）の論考を援用しながら明らかにしてみたい。

（２）ヴェーバー理論の『診断学』的側面—ヴェーバーの理解社会学と精神病理学的「診断法」の近縁性—ヴェーバー理論における＜合理性＞と「理解（社会学）」の二つのフェーズ（現実理解／説明的理解＜社会学の基礎概念＞）

＜１＞ 理解（＝了解）とは一般に何か

一般に Verstehen 理解（＝了解）とは何だろう。まず第一に重要なのは、ヴェーバー理論において、Verstehen 理解（＝了解）と Einverständnis（諒解）は違うということである。日本語の場合、「了解」も「諒解」も語義的にはまったく同じであり、Verstehen と Einverständnis という語幹の共通したドイツ語に、「了解」「諒解」という訳語があてられたために誤解が生じやすくなっている。ヴェーバー理論で、Verstehen と Einverständnis の違いは重要であり、両者を混同したらヴェーバーの理解は不可能になってしまう。こうした錯綜した事態は、社会科学の分野で、Verstehen が「理解」と訳され、一方、精神医学・心理学の分野では、それが「了解」と訳されてきた専門分野別の翻訳事情が関係している。理解（＝了解）とは、そもそも哲学者ディルタイが言い出したものであり、物事の理解の仕方に質の違う二種類（「説明」と「理解（＝了解）」）があることを彼がはじめて明確にした。ディルタイ（1883/2003）は、“われわれは自然を説明し、心理生活を理解（＝了解）する”と、説明と理解（＝了解）を明確に区別する必要性を説いた。説明（erklären）として「分かる」とは論理概念的に理屈がとおることであり、一方、理解（＝了解）とは、得心がいく、腑におちるといった追体験可能な把握の様式である。前者は自然科学的説明としての第三者的な理解であり、そこでは行為主体の実存的・価値的問題は捨象される。ところが理解（＝了解）の方は、追体験可能という意味で「私（一人称）」や「あなた（二人称）」の生にかかわる理解の様式である。現代人は物事を第三者的に見たり聞いたり、説明することに慣れているので、理解（＝了解）を「説明」と直ちに同義的に結びつけやすい。理解と説明を明確に区別するディルタイ流の心理学主

義をそのまま受け継ぎ、ヴェーバー流の理念型を取り入れて精神病理学を構築したのがヤスパースである。ディルタイの理解（＝了解）を心理学ではなく、論理主義にもとづいて継承し、行為主体の主観や理解（＝了解）を重視して社会科学としての理解社会学を構築したのがヴェーバーである。つまり、理解（＝了解）は思想的にはディルタイ・ヤスパースに代表される精神科学・心理学（了解心理学＝理解心理学）の流れと、社会的行為との関係で理解の方法を論じる理解社会学（ヴェーバー）の流れの二つがある。

＜2＞ ヴェーバーによる社会学の定義と「理解」の二相（現実理解と説明的理解）

ヴェーバーは「社会学の基礎概念」で社会学を次のように定義している。“社会学は、（きわめて多義的であることを余儀なくされている言葉だが、ここで理解されている意味では）社会的行為を解釈により理解し、それにより〔社会的行為の〕経過と諸帰結を因果的に説明しようとする科学のことである”（矢野訳2003、92頁）。ヴェーバーはこうして社会学を定義した後に、個々の述語の解説を順次行い、理解について「現実理解（aktuelles Verstehen）」と「説明的理解（erklärendes Verstehen）」の二つがあることを説明する。（aktuelles Verstehen は清水訳では「直接的理解」となっており、研究書では一般的に「現実的理解」になっている（矢野2003、205頁）が、本稿では矢野の「現実理解」の訳を使い、「社会学の基礎概念」の引用記載も矢野の訳文を借用した）。

「現実理解」について、“理解とは、①ある行為（発言などを含む）の意図された意味の、現実理解のことを指す場合がある。私たちが聞いたり見たりした $2 \times 2 = 4$ という命題の意味を「理解」する（思考の合理的ー現実理解）。または、顔の表情や、うめき声や、非合理的な挙動にはっきりと表れた怒りの爆発を「理解」する（感情の非合理的ー現実理解）。他にも、木こりの振る舞いや、ドアを閉じるためにドアノブに手を伸ばしている人の振る舞い、あるいは銃で動物に狙いをつけている人の振る舞いを「理解」する（行為の合理的ー現実理解）”（矢野訳2003、93頁）

「説明的理解」について、“理解とは、一方で、②説明的理解のことを指す場合もある。私たちは、 $2 \times 2 = 4$ という命題を述べたり書き記したりした人が、それにどのような意味を結び付けているかを、彼はまさに今このような連関でそれを行ったのだと、動機的にも「理解」する。つまり、もし私たちが、彼が、商業的な勘定に従事しているのを見たり、科学的な証明や、技術的な計算や、その他の行為に従事しているのを見れば、この命題は、私たちに理解可能な、この行為の意味に関する連関の中に「組み込まれる」。すなわち、この命題は私たちに理解可能な意味連関を獲得するのである”。（矢野訳、93-94頁）

ヴェーバーの上記二つの「理解」の用法は、矢野も言うように概念規定が不明確だとして後世さまざまな批判を浴びた。「理解」対概念のうち、動機に関する＜説明的理解＞こそが、ヴェーバー

の理解社会学の方法だと一般的には考えられてきた（矢野2003、95頁）。「社会学の基礎概念」の二つの「理解」対概念がいったいどこに由来するかについて、矢野はヴェーバー理論の「価値分析」「因果的解釈」を中野の論考をもとに紹介している（その前にヤスパースの精神病理学に言及しているがそれについては後述）。中野（1983、96-97頁）は1905年前後のヴェーバーの方法論を「客観性論文」を中心に解説し、現実を認識する際にたどる段階を次の4つに要約している。

- 1 ある意味を持った文化形象に関連する、仮説的な「諸法則」や「諸因子」を（他の個性的な形象と対比させながら）確定するという予備段階
- 2 それらの未整理の諸因子の個々の集合が、意義を持った集合の形になり、その意義の根拠と特性とが＜理解＞可能になるように、分析し、整理記述する段階
- 3 〔そして整理された〕個々の諸因子の集合の現在の特性が歴史的にいかにか成立したかを、「同様に整理された」過去の諸因子の集合にまで遡ることによって、説明する段階
- 4 将来に起こりうる状態の評価の段階

中野は2の段階を「価値分析」、3の段階を「因果的解釈」と呼んでいる。矢野は価値分析は中野1と2の段階にまたがった分析であり、ヴェーバーの1905年前後の方法論においては、現象の「横断面」を分節することを可能にするフェーズと、現象の「縦断面」である因果分析の二つのフェーズが本質的に重要だとしている。矢野（2003）は中野が整理した1905年前後のヴェーバーの方法論ー「価値分析」と「因果的解釈」ーこそが、「社会学の基礎概念」における「現実理解」「説明的理解」の源泉だと指摘している。わけでも、従来のヴェーバー研究では、曖昧だと切り捨てられてきた第一のフェーズ（「価値分析」、基礎概念では「現実理解」）こそ、因果分析（「因果的解釈」）に先行し、研究対象の類型論的把握を可能にするものであり、ヴェーバー社会学の固有性であるとした。

<3> ヴェーバーの理解社会学とヤスパースの了解（理解）心理学の方法論的近縁性

矢野（2003）が言うように、観察者（研究者）の社会的関心にもとづいて歴史的事象（たとえば西洋のプロテスタンティズムの歴史）や文化的事象（たとえば西洋近代社会とは異質な中国の儒教や道教、インドのヒンドゥー教や仏教、ユダヤ教）を類型論的に整理する（＝価値分析）方法がヴェーバー社会学の固有性だが、この方法は実は精神科医にとって馴染み深いものである。それは精神科医が毎日の臨床で行っている精神医学的「診断」に他ならないからである。ヴェーバー社会学では特定の社会的関心にもとづいて観察者（研究者）は異質な文化や歴史的事象を対象化・

類型化するが、同じ操作を精神科医は精神症状について行う。精神科医が行う「精神医学的診断」は内科や外科その他の一般身体医学の医学的診断とは相当に異なる。身体医学で医師が結核の診断を下す場合、結核（たとえば肺結核、喉頭結核・・・）に特有な自覚／他覚症状（咳・痰・熱型・・・）だけでなく、採取した痰や膿から実際に結核菌が検出されるかどうかが決定的なポイント（＝確定診断）になる。身体医学の診断や治療は自然科学的な思考法で貫かれており、精神科医も医師として内科医や外科医と同様、そうした方法での診断や治療も行う。たとえば、脳器質性精神病では脳という「臓器」が肝臓疾患や大腸疾患と同じように器質的に障害されており、症状精神病では他の身体病に随伴して精神症状が出現する。初老期認知症において、ときにうつ病類似の症状を伴うことがあるが、その場合、いくら、うつ症状があっても「うつ病」ではなく、あくまでそれは脳の器質的な異常（萎縮変性）による脳器質性精神病である。甲状腺機能低下症（たとえば橋本病）やクッシング病（副腎皮質ホルモン異常に関連する病気）などのホルモン疾患でも、うつ病や躁うつ病類似の病状が出現する。しかし、これらはいくらうつ病や躁うつ病に似ていても、症状精神病であってうつ病や躁うつ病ではない。こうした脳器質精神病や症状精神病では、精神科医は内科医、神経内科医、外科医、脳外科医と同じ身体医学的診断法を用いて診断し、みずから身体的治療を行い、あるいは他科の医師と協力しつつ治療を行う。こうした場合、精神科医は自然科学的な方法論に基づいて診断・治療するので、他科の医師との会話は困難なく成立する。甲状腺機能低下症に伴う症状精神病であれば、血中の甲状腺ホルモンを測定すれば確定診断が下されるし、クッシング病ならば副腎皮質ホルモンに関連する血液検査が必須であり、認知症に伴ううつ症状を疑うのであれば脳の画像診断（CT スキャンなど）が必要となる。もし精神科医がこうした脳や身体臓器の異常を見落として、漫然とうつ病や躁うつ病の治療を続けたならば、誤診として訴訟問題となりかねない。患者に脳器質病変や身体病変がないと診断された場合（医学用語では除外診断と言う）、次のステップで精神科医は内科医や外科医と異なる診断方法を用いる。それがドイツ精神医学の精神病理学的診断（伝統的診断）や近年の米国流の DSM 診断（マニュアル化された多軸診断法）である。それらは精神症状を患者の面接（家族からの情報収集を含む）を通して把握し、一群の症状類型に配列しなおすやり方である。医学診断では類型化された症状群を「症候群」と呼ぶ。「症候群」診断は身体医学でもしばしば行われるが、それは病気の真の原因が自然科学的方法では特定不能な場合（つまり確定診断が不能なとき）、仕方なく使われる次善の策である（エイズウイルスによる HIV は、今では原因ウイルスが特定された感染症だが、それが流行した当初、原因ウイルスが特定できず、男性同性愛者の間で蔓延する奇妙な「後天性免疫不全症候群」として理解されていたことは記憶に新しい）。精神医学で重要な「統合失調症」や「うつ病」「躁うつ病」は身体的原因が自然科学的方法では確定できないが、さりとて単なる心理的反応（神経症や心因反応）では理解

できない『内因性』精神疾患である。身体医学的な症候群診断の場合、主観的な自覚症状の他に数値化可能なさまざまな生物学的指標が測定され、診断に使われる（例えば、体温や血圧、血液検査による種々の数値ー白血球数、赤血球数、電解質濃度、血糖値、脂質濃度などなど）。しかし、精神病理学的診断で類型化される症状の多くは、患者との直接対話ではじめて知りえる精神症状（自覚症状）である。こうした精神的な自覚症状をいかに上手に聞き出し、整合的に類型化するかが精神科医として腕の見せ所である。精神病理学的診断で扱われる精神症状は、身体医学的検査のように簡単に「客観的」に数値化したり、画像として外側に取り出せる代物ではない。精神症状は患者の日常生活や人生、価値観と不可分に結びつき、すぐれて「文脈依存的」な性質を帯びている（現代風に表現すれば、身体医学的診断は Evidence Based Medicine に親和的であり、一方、精神病理学的診断は Narrative Based Medicine に親和的である）。これゆえ、精神医学の訓練を受けていない内科医や外科医にとって、精神科医同士が行う精神病理学的な「診断」や「治療選択」「薬剤選択」についての会話は理解しづらい場合がある。これは精神病理学的診断が主観的で曖昧だということをも必ずしも意味しない。呼吸器科専門の医師たちが、1枚の胸部レントゲン写真を前に行う「読影」とその解釈は数値化できない“芸術的”な技量と要素を含んでおり、それは他科の医師たちが見ると「見えていても見えない」微妙なレントゲン陰影にかかわっている（しかし、現在ではこうした単純レントゲン写真の芸術的な読影技術も、CTやMRIという新しい診断技術の登場のおかげでその必要性は薄れている）。

精神科医は「身体医学的診断法」と「精神病理学的診断法」の二つを必要に応じて使い分ける。この二つの方法を実践的に使いこなせない医師は一人前の精神科医とはみなされない。つまり、
＜精神医学的診断＝身体医学的診断＋精神病理学的診断＞という図式がおおむね成立する。医学的診断は方法論的には物理学や化学と同じく自然科学的な思考法で裏打ちされている。ところが精神病理学的診断は原理的に自然科学的な方法論には還元できず、それはヴェーバー的な社会科学の方法論に近い。これについては、ヴェーバー研究者の矢野の論考が参考になる。

ヴェーバーが社会科学の方法論の特性や本質を自然科学と対比して論じたことはよく知られているが、まずはヴェーバー社会学の方法論とヤスパースの精神病理学的方法論がいかに近しいかを矢野の論考（2003）をもとに順次紹介してみよう。

ヤスパースの精神病理学では二種類の Verstehen 理解（＝了解）とその関係が決定的に重要である。それは静的理解（＝静的了解）と発生的理解（＝発生的了解）である。前者は現象学的理解（＝現象学的了解）とも呼ばれており、「精神現象を一つ一つ別々に取り出して区別をつけて記述」し、「いろいろの性質とか状態とかを心の中に描き出す」ことで、「精神現象がはっきりと心の中に描き出され、規則正しく定まった名前をつけられる」ようにする作業である。静的理解をとおして、

われわれ精神科医は患者の精神状態の横断面を現象学的に把握し、症状を類型化（症候群）するのである（ヤスパース1913/1971、27頁）。これに対して、後者の発生的理解は理解心理学（＝了解心理学）、あるいは心理学説明と呼ばれるものである。発生的理解とは、「精神的なもの」の間の「連関」を問題にする作業であり、発生的理解によって、われわれ精神科医は「精神的なものが精神的なものから」「明証性をもって出てくることが分か」り、患者の精神状態の縦断面が分かるようになる。ヤスパースは静的理解と発生的理解を「認識の全然別の究極の二源泉である」とみなしており、前者がいわば「精神的なものの中からみる」作業であるのに対して、後者は「自然科学的なもののように因果論的に」「外から見られたもの」としての心的作業であるとしている（ヤスパース1913/1971、27-28頁）。つまり、精神病理学的診断において精神科医は患者との対話作業の中で、心理的に近づいたり遠ざかったりしながら対象（患者）の精神状態を横断的・縦断的に立体的に把握しようとする。こうしたヤスパース流の精神病理学的診断法は、前項で中野が整理したヴェーバーの二つの理解（「価値分析」と「因果論的解釈」）の方法と重なり合うのは明らかであり、ヴェーバーが「社会学の基礎概念」で述べた二つの理解（「現実理解」と「説明的理解」）の源泉もここにあると矢野は正しくも見抜いている。従来のヴェーバー研究では、ヴェーバーがヤスパースに与えた影響のみが強調されてきた（矢野2003、206頁）が、矢野は上記二人の理解の方法論的内容的類似性と論文の相互参照の重要性からみて、“ヴェーバーの＜理解＞の方法が、ヤスパースによって彫琢され、ヴェーバーにも再導入された、と考えるべきであろう”と結論づけている（矢野2003、98頁）。矢野は従来のヴェーバー研究では切り捨てられ、あるいは軽視されてきた現象理解の第一フェーズ（現実理解、価値分析）の重要性を明確にし、それがヴェーバー社会学における文化比較の方法論的合理主義の基礎を提供しているとした。言い換えれば、ヤスパースの精神病理学では患者の精神症状という捉えどころがないものを、「現象学的理解」と因果論的な「発生的理解」とを駆使して精神医学的に整理し『診断』するのに対して、ヴェーバーの理解社会学では「価値分析」と「因果論的解釈」を駆使して、文化比較や歴史的解釈を行い、社会を類型論的に『診断』しようとする。両者は同じ方法論を異なった対象（ヤスパースの場合は精神症状、ヴェーバーの場合は歴史・文化的事象）に適応していることになる。精神科医・精神療法家である筆者がヴェーバーを論じる必然性はまさにここにある。矢野はヴェーバーの「合理性」概念群を理解の第一フェーズ（価値分析、現実理解）とのかかわりから、文化比較を類型論的に行うための方法論合理主義として次項のように捉えている。

＜４＞ ヴェーバー理論における＜合理性＞＜合理化＞の意味—文化・歴史的事象の『診断的』 類型化（ヴェーバーの方法論的合理主義）

ヴェーバーを読んで、まず戸惑うのはヴェーバーの難渋な文章に加えて、＜合理化＞＜合理性＞＜合理主義＞といった「合理」にかかわる用語が頻出することである。頻度が高いだけでなく、その用法が独特であり、「合理性」「合理化」という用語でヴェーバーは一体何を言いたいのかがよく分からず「はぐらかされた」ように感じる（羽入（2002）はこれを「魔術的論証」と評している）。合理主義や合理性とは一般に西洋近代に特有な論理合理性や自然科学的な思考法・態度・文化特性を指すことが多い。ヴェーバーの主著『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』でも＜合理性＞＜合理化＞は多用されており、彼はカルヴィニズムの徹底した脱呪術化と宗教（神観念・神義論）の合理化から西洋近代資本主義の誕生を読み解こうとした。しかし、矢野（2003）も指摘するようにヴェーバーは西洋とも近代ともまったく無縁な文化事象を説明する際にも「合理性」「合理化」の用語を使う。例えば、『ヒンドゥー教と仏教』の中では“現世に対する内面的な態度は、インドの輪廻・業教説において、その最も＜合理的＞な、そしてそれゆえにアジアではほとんど支配的になった解釈に出会ったのである（ヴェーバー1921／2002、465頁）”とあり、『儒教と道教』では「呪術の合理的体系化」という小見出しが設けられ、そこでは陰陽五行・風水等の複雑な呪術体系が記述されている（ヴェーバー1920／1971、420頁）。『儒教と道教』の別所には“中国における、それ自体が古に遡る経験的な知識と技術との、あらゆる種類の＜合理化＞は、呪術的な世界像の方向に動いてきた”といった記載（ヴェーバー1920／1971、324頁）も見受けられる。こうしたヴェーバーの「合理化」「合理性」の独特な用法を知れば、ヴェーバーが「宗教的な進化論」の最終到達点としてプロテスタンティズムを理解し、宗教の合理化／呪術からの開放で西洋の近代化を説明しようとしたといった単純な「合理化史観」（例えば厚東（1977））は受け入れにくくなる。合理化・合理性に関する以下のようなヴェーバーの記述からも問題が単純でないことがうかがえる。

諸々の＜合理化＞が、すべての文化圏において、様々な生活領域に、極めて多種多様な形で存在した。文化圏の文化史的な差異を特徴づけるものは、何よりもまず、どのような領域が、そして、それらの領域がどの方向に向かって＜合理化＞されたか、ということである（ヴェーバー（1920／1972a、22-23頁）

たとえば、思索する体系主義者 Systematiker による世界像についての＜合理化＞、すなわち、次第に精密さを増す抽象概念によって現実を支配すること、を考えるか。それとも、適合的な手段についての計測をますます正確にすることによって、ある与えられた特定の実践的目的を方法的に

達成するという意味での＜合理化＞を考えるのか。そのいずれかであるかに応じて、＜合理主義＞の意味は変わってくる。この両者、究極的には相互に切り離しがたい関連を持っているにも関わらず、非常に異なったものである。(ヴェーバー1920/1972b、81頁)

＜合理性＞＜合理化＞に関するこうした論述から、ヴェーバーの「合理性」「合理化」はわれわれが通常使う「西洋近代的な論理合理的・自然科学的な」合理性という意味には限定されないことが分かる。ヴェーバー理論の＜合理化＞＜合理性＞について、矢野はヴェーバー研究を通覧して、以下のように整理している(矢野2003、32-33頁)。

ヴェーバーの著作には「＜合理化＞された呪術」「タブーの合理化」という表現があるばかりか、インドにおける「瞑想と禁欲の技術」の合理化や中国における＜合理化＞された呪術の独自性をも論じている。さらには「支配社会学」においては、エジプトの家産制での財政の＜合理化＞が語られている。＜合理化＞のこうした用法を単なる錯誤や特殊事例として片付けるべきではなく、それはヴェーバー社会学の方法論的な本質だと矢野は指摘する。彼によれば(矢野2003、33頁)、“ヴェーバーにあっては、＜合理化＞というのは、「近代」とも「西洋」とも結びつきを解き放たれている。しかも私たちが通常想定しまいがちな「経済・経営の効率化」などと同義の、近代的バイアスのかかった日常的な概念とはまったく異なり、時代的にも文化的にも、領域的にも方向的にも、相対化された一般概念として用いられているのである。逆に言うならば、この場合単独で用いられる＜合理化＞概念は、それ自体ほとんど意味内容を持たない概念であり、特定の領域・視点を局所的に指す限定詞が与えられて、初めて意味内容を持つ概念なのである。”“ヴェーバーの用いる＜合理化＞概念を定義すれば、「ある生活領域の理論的・実践的な態度の決定を、ある方向に、首尾一貫させること」と漠然としたものになるだろう。”

矢野(2003、70頁)によればヴェーバーが＜合理化＞によって様々な文化・歴史的事象を類型化するのには、西洋近代の先進性や進歩性を進化論的に論じるためではなく、＜合理化＞による類型化で「西洋」や「近代」を＜価値自由的＞に相対化し、西洋近代の特性を歴史的に理解するためであるという。ヴェーバーの＜合理性＞や＜合理化＞を西洋や近代化と単純に結びつけ、それを理論的合理性や自然科学的合理性と受け取ると議論がずれてしまうことになる。こうした＜合理性＞解釈のずれを藤原(2005)は宗教学・人類学・社会学の議論のすれ違いとして論じたことは既に拙稿で紹介した。

矢野(2003、45-68頁)はヴェーバー研究における＜合理化＞理解を学説史的に通覧し、以下のような、いくつかのパターンに分類している。

1 「合理化」・「合理主義」を一方向的・特殊にとらえる解釈(ベンディクス)

- 2 「合理化」・「合理主義」を一方向的・普遍的にとらえる解釈（パーソンズ）
- 3 「合理化」・「合理主義」を他方向的・特殊にとらえる解釈ー（A）「合理化の段階説」（テンブ
ルック）、（B）「合理主義の段階説」（シェルフター）
- 4 「合理化」・「合理主義」を多方向的・偏在的にとらえる解釈（折原、矢野）

1 の「合理化」・「合理主義」の解釈は、ベンディクスに典型的に見られる比較的古くからあるポピュラーなタイプで、日常的な用法の「合理化」と最も意味内容が近い。「西洋近代」と「合理化」「合理主義」の結びつきが語られることになり、仮にヴェーバーの著作の中に「呪術的な合理化」といった概念があったとしても、それは単なるミスか混乱と考えることになる。

2 の「合理化」・「合理主義」の解釈は、パーソンズに典型的に見られる最もポピュラーなものである。ここではヴェーバーの「合理化」が一方向的に進むというだけでなく、人類の歴史全体に普遍的に働く一般的な法則的過程を述べるものと解釈される。この場合「合理化」は、「伝統主義」という阻害要因の有無によって進むスピードが異なり、西洋近代はこうした「伝統主義」を取り除いたが故に、最高度に「合理化」が進み、官僚制化し脱呪術化した、とヴェーバー社会学を解釈する。

矢野（2003、45-68頁）はヴェーバーの＜合理＞概念群をテキストから詳細に分析し、その結果、ヴェーバー理論において＜合理化＞や＜合理主義＞とは、①＜合理的構成＞として因果分析の冒頭に置かれる理論的なモデルと関わっており、②＜合理化＞＜合理主義＞概念は一般概念であり、それは「西洋」や「近代」との結びつきを断たれた比較の準拠点として機能している点を明らかにした。こうしたテキスト分析から、上記 1、2 の＜合理化＞解釈は誤りであるとしている。

3 の「合理化」・「合理主義」の解釈はヴェーバーが「合理化」や「合理主義」という用語を、より一般的な概念として使っていたとするものであり、＜合理＞概念の間に段階的な発展を読みとる次の A B 二つのヴァリエーションがあると矢野は言う。

A 「合理化の段階説」はテンブールックに典型的にみられ、ハーバーマスのヴェーバー理解もこれに近いとされる。ここでは「合理化」概念群が、「経済的合理化」「政治的合理化」「宗教的合理化」など、様々な生の諸領域にに応じてありえたとされ、西洋近代では「宗教的合理化」がプロテスタンティズムによって達成されたが故に、そのほかの生活領域、すなわち「経済の合理化」としての資本主義、「政治的合理化」としての官僚制化が進むことになったと解釈する。

B 「合理主義の発展論」はシェルフターに典型的にみられる「合理主義」の特殊発展論として

ヴェーバーの社会学をとらえる解釈である。そこでは、西洋以外にも様々な「合理化」や「合理主義」があるとされながら、とりわけ西洋文化の「合理主義」の特殊な発展の性質が「先進性」や「価値の高さ」という価値判断をともなって診断されていたとヴェーバー社会学を理解する。

Aの「合理化の段階説」では、ヴェーバーの宗教観を呪術から宗教へと「合理化」するものと解釈しており、一般的にもヴェーバーの宗教社会学はそうに理解されてきた。しかし、それだと＜宗教の合理化＞についてのヴェーバー複雑な分析が進化論的に単線化されてしまうと矢野は批判する。矢野（2003、45-68頁）は詳細なテキスト分析から、呪術が宗教へと＜合理化＞されたという用法はヴェーバーには一切認められず、ヴェーバーは「合理化」が呪術と宗教の両方で起こり得ると考えており、それぞれの＜合理化＞が同じ直線上にあるのではなく、別のベクトルを持ち、別の方向に向かうものされていた点を明らかにしている。

B「合理主義の発展論」について、矢野は＜合理＞概念群の解釈で、これまでほとんど重要視されてこなかった「価値自由論文」に着目し、＜合理化＞が価値の増大とはまったく関係のない＜価値自由＞な概念として使われるべきとされていることを明らかにした。ヴェーバーの＜合理化＞概念のこうした＜価値自由＞な特徴を理解しないことで、日本のヴェーバー研究は、ある場合は「合理化＝すなわち進歩」として、ある場合は「合理化＝すなわち憂うべき鉄の檻」として、価値判断を伴った形で解釈されるケースが多かったと批判する。

矢野（2003、45-68頁）は上記の考察を踏まえて、ヴェーバーの＜合理化＞や＜合理主義＞について、4の「合理化」・「合理主義」を多方向的・偏在的にとらえる解釈がもっとも妥当であると主張する。矢野はこの解釈に相当する類型として折原（1996、9頁）の以下のようなヴェーバー理解をあげている。

後期ヴェーバーの中心課題は、西洋文化圏に特有の「合理主義」ないし「合理的生活様式 Lebensführung」—という抽象度の高い「集合態 Kollektivum」—の概念を、まずは「価値分析」の対象として「第一次的」に構成・例示し、つぎはこの「集合態」自体を、歴史的因果連関の一項に見立てて、「第二次的」に対象とされる歴史的諸事象に「因果帰属」する—「発生論的に説明する」—という壮大な歴史・社会学問題設定に、方法自覚的に答えていくところにあったといえよう。とすれば、その「価値分析」にも「因果帰属」にも欠くことのできない、西洋文化圏との「比較・対照項」として、中国文化圏・インド文化圏・などの—西洋文化圏とは異なった生活領域が、異なった方向に、これまたそれぞれ「合理化」された帰結としての、それぞれの—「合理的生活様式」を、西洋文化圏のそれと形式的には同格の「集合態」として概念構成し、同じく「発生論的に説明す

る」という研究課題が、当面、「世界宗教の経済倫理」系列において追求されていたと見られる。

矢野自身も妥当と考えるこの解釈類型では、「合理主義」に関する段階説も、「合理化」に関する段階説も想定されず、ヴェーバーの＜合理＞概念は西洋近代との結びつきをまったく断たれ、それは中国やインドにも遍在するものと想定される。そうして相対化された＜合理＞概念群同士を比較対照することで、西洋の生活態度の特徴を「価値分析」し、その特徴をもたらし「因果帰属」を行うための道具立て（方法論的合理主義）として解釈される。この類型ではヴェーバーの社会学が結論として何らかの「法則」を＜合理＞概念群を用いて説明しようとしているとはみなさず、またそれが何らかの価値判断を伴う形で「合理主義」に優劣を付けようとしたとも解釈しない。

ヴェーバーの「合理化」概念は、あくまで比較検証や「診断」のための方法論であって、価値判断とは直接かかわらない（価値自由）とする矢野のヴェーバー解釈は学説史からもテクスト的にも納得できる。精神科医が精神疾患を診断する際にも、これとよく似たことを行う。精神科医が患者と話す場合、なるべく価値判断を交えず、患者が何を主観的に体験しているかに焦点をあてて、それを詳細に聞きだそうとする。例えば、“隣人が毒ガスを撒き散らしている”と患者が訴えるとき、医師が「そんなことは現実的にありえない」と反応すれば、相手は反発・警戒して口を閉ざし、それ以上の経験を語ってくれない。精神科医は話しの内容が「客観的事実かどうか」「非現実的かどうか」「適応的・合理的かどうか」は当面括弧に入れて、そうした体験（症状）を患者自身が「主観的に経験している」という事実性から、まずは出発する。「毒ガスが撒かれている」と感じはじめたのは、いつころからか。それに前後して、他の異常体験（幻聴・幻視や他の妄想、あるいは思考障害や自我障害、気分の障害など）が並存するかどうか。食欲や睡眠の状態はどうか、意識障害の有無などを対話を通して網羅的に聞き出すように努める。面接と対話で聴取した種々の主観的体験（症状群）を「物語的」に整理することで、精神科医はそれが統合失調症なのか、うつ病なのか、あるいは他の器質性疾患を疑うべきなのかを「診断的」に嗅ぎ分ける。統合失調症の体験（症状）内容そのものは、非現実かつ非合理だが、それは患者サイドからみれば「破滅的な精神病的不安（その不安は脳の生物学的機能不全をベースに惹起される）」を防衛する合目的な意味合いがある。妄想という「合目的な精神病的防衛」は現実的でもないし、適応という意味では「合理的」でもない。妄想は周囲の人々を混乱させるだけでなく、患者自身を、さらなる不適応と混乱・不安の渦に巻き込んでいく。しかし、「ある生活領域の理論的・実践的な態度の決定を、ある方向に、首尾一貫させる（矢野）」というヴェーバーの＜合理化＞の用法に従うならば、統合失調症の種々の症状は、ある種の一貫性やまとまりを有しており、＜合理的＞と言える。患者が主観的に体験している種々の症状（＝主観的な体験の事実性）に、どのような「まとまり」や「一貫性」があるのかを目

不安に（つまり「症候群」）、われわれ精神科医は統合失調症やうつ病、躁うつ病の診断を下す。症候群という＜合理化＞「診断」は精神病に限ったものではない。神経症（強迫神経症、各種の恐怖症や不安神経症など）や各種の人格障害（境界性人格障害、自己愛人格障害など）にも、ある種の＜合理化＞された、特有のまとまりをもった症状群や行動パターンが存在し、精神科医はそれを抽出して診断を下す。ヴェーバーの＜合理化＞とは、精神科学（精神医学／精神療法）で言う「防衛機制」とまさに重なる。不安を防衛して一貫した生活行動パターンを呈する現象を精神科学では「防衛」と言う。防衛機制はアンナ・フロイトが理論化した心理学的機制だが、抑圧、合理化、反動形成、投影、昇華、分離、など様々な防衛機制が存在する。防衛機制は種類がたくさんあるだけでなく、防衛する「不安レベル」によっても多彩な様相を呈する。健康な人も不安を防衛するために防衛機制を使うが、それが現実からひどく外れない範囲ならば、ストレスを減じる「適応的」な意味合いがあり適応機制とも呼ばれる。つまり定義的に防衛機制＝適応機制なのである。神経症性の不安（伝統的精神分析では「去勢不安」である）を＜合理的＞に防衛した結果が各種の神経症症状であり、人格障害性の不安（伝統的な精神分析では「分離不安」）を＜合理的＞に防衛した結果が人格障害に特有な生活行動パターンである。また精神病的な不安（伝統的な精神分析用語では「破壊不安」）を＜合理的＞に防衛した結果が各種の精神病症状に他ならない。正常な防衛（＝適応機制）も、神経症的防衛も、人格障害的な防衛も、精神病的な防衛も、行為主体（患者）の主観にそってみれば、適応的の可否を問わずヴェーバー的（ヤスパース的と言い換えても同じ）には＜合理的＞なのである。正常な防衛と神経症的防衛は、精神病的防衛に比べて、より適応的なことは確かだが、それは適応的であるだけに余計に、観察者（治療者）と対象（患者）の心的距離が近く、対象と距離がとり難い。何が正常で、何が神経症的なのかは文化や時代によって大きく左右される。たとえば、「甘え」や「依存」に満ちた日本人の行動様式と西洋人の「自立的」な行動様式を比較して、後者が単純に優れているとか、適応的だとは言えない。外国で生まれ育った子供が日本の幼稚園や小学校に入学して、西洋的な「自立的」行動様式そのままに行動すると逆に不適応をきたすことはよく知られている。これは日本の行動様式が悪いとか遅れているとか、未熟だといった事柄では済まない問題なのである。

ヴェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』をはじめとして重要な論考を次々と発表し、活発な創造的活動を展開したのは、ヴェーバーがみずからの神経症体験（父母との激しい葛藤）を克服した後であることはよく知られている。山之内靖（1997）はヴェーバーの学問と彼の神経症体験の不可分性を明瞭に論じている。ヴェーバーが学者として脂の乗った時期に生み出したのが、まさに＜合理化＞＜合理性＞概念にかかわる方法論的合理主義であり、それと呼応する＜価値自由＞＜価値討議論＞の諸論考である（後者については後述）。ヴェーバー自身が西洋近

代人であって、西洋近代に特徴的な『合理性』や『合理主義』と心的距離をとり、相対化すること（すなわち「価値自由」に物事をみること）は、そうたやすいことではない。西洋や近代を相対化し、客観視する「仕方」そのものに、既に西洋や近代という文化・時代の特性が極印されている可能性があるからである（実際そうになっている—この点は次稿で考察する）。ヴェーバーは自分の父母（特に西洋近代の権化とも言える母親との激しい葛藤）との身を切るような葛藤＝神経症体験をとおして、はじめて西洋や近代と心的距離がとれる（＝価値自由）ようになったのであり、その結果の産物としてインド文化や中国文化をも含み、西洋近代を相対化・比較する方法論的な操作法（＝方法論的合理主義）を学問的に確立したわけである。研究者自身（ヴェーバー）の属する文化の相対化こそ、理解社会学を生み出す源になっていると折原（1996）や矢野（2003）は考える。この種の「創造の病」はヴェーバーに限ったものでなく、フロイトもみずからの神経症の自己治癒の経験からエディプス・コンプレックスをはじめとした精神分析理論を着想し、合理的な西洋近代人の裏側に潜む＜無意識的欲望＞の働きを暴こうとした。森田正馬もみずからの神経症の自己治癒経験から独創的な「森田療法」を考案したのである。つまり、自分の属する文化や時代と距離をとるということは、簡単に行える知的な操作ではなく、みずからの身体の一部を引き剥がすような痛みを伴う出来事である（ちょうど自己洞察や神経症治療に重なる事象）。

矢野（2003）の論考は、ヴェーバーの＜合理＞概念群が価値自由な「方法論的合理主義」であることを明確にし、その方法論的合理主義が＜価値自由＞＜価値討議論＞とセットになっている点を明確にしたことで高く評価される。しかし筆者には価値自由な＜方法論的合理主義＞と＜価値討議論＞という矢野の二つの区分けの仕方は、やや単純に過ぎるとみえる。矢野のような割り切り方をしてしまうと、＜方法論的合理主義＞と＜価値討議論＞のダイナミックな関係が逆に見えにくくなり、両者のさらなる理解を阻害するように思える。価値自由な＜方法論的合理主義＞は、対象との心的距離が遠く、第三者的観察の要素を色濃く含んでおり、これはヴェーバーにおけるヤスパース的な方法論的側面と言える。他方、ヴェーバーの＜価値討議論＞は対立や葛藤を含む、「熱く」て「心的距離の近い」関係性を含んでおり、いわばヴェーバーのフロイト的な方法論的側面である。ヤスパースが主な対象とした精神病症状群（精神病的な＜合理化＞）は、日常から離れた奇異な様相を呈するので観察者（治療者）は心的距離がとりやすい。逆に、フロイトが主な対象とした神経症症状群（神経症的な＜合理化＞）は、観察者（治療者）が心的距離をとり難い対象であり、方法論的にもコミュニケーション的な治療法であるので余計に心的距離はとり難い。ヤスパースの精神病理学は、後世、理解（＝了解）を固定的に捉え過ぎていると、その硬い距離感が批判され、反対にフロイトの精神分析は余りに主観的に理論化がなされた点が後世、批判されてきた。方法論的合理主義と価値討議論の関係は矢野が言うより、もっとダイナミックなものだと筆者は考えており、両

者の関係を知るには両者の違いを知らねばならない。次項では矢野が「方法論的合理主義」とセットであるとしたヴェーバーの「価値討議」「価値自由」に関連する諸問題を考察してみたい。

(3) ヴェーバー理論の人間学的・精神療法的側面—「価値自由」「価値討議」「責任倫理／信条倫理」「目的合理性／価値合理性」「目的合理性／整合合理性」について

<1> ヴェーバー理論の<価値自由><価値討議><責任倫理／信条倫理><目的合理性／価値合理性><目的合理性／整合合理性>に着目する理由

橋本(1999、1-2頁)が概説するように、日本のヴェーバー研究には社会学の基礎研究としての側面と人間学研究としての側面の二つがある。ヴェーバーの理解社会学は行為主体の主観的価値を出発点とすることから、そこに人間学が色濃く反映するのはある意味当然である。ヴェーバーがプロテスタンティズムやインドの諸宗教、中国の儒教・道教といった文化宗教的・人間学的探求を精力的に行ったのもこうした事情が関係しており、安藤英治、内田芳明、大塚久雄、折原浩、山之内靖などのヴェーバー研究者が「ヴェーバーはどのような究極的価値理念を人格のコアに据えていたか」(橋本努1999、2頁)といった人間学的な問いをそれぞれの立場から探求したのもこの文脈から理解することができる。ヴェーバーの人間学的研究にかかわるテーマとして「価値自由」「価値討議」「責任倫理と信条倫理」「目的合理性／価値合理性」「目的合理性／整合合理性」などが重要だが、これらはヴェーバー理論で重要であるばかりか、クライアントの価値規範を扱う精神療法の実践とも深くかかわっている。むしろヴェーバーの諸概念は精神療法と直接のかかわりは何もない。あくまでそれは社会科学の学問論や認識論にかかわるテーマであり、ヴェーバー自身「価値判断から自由な学問の仕事と討論の場」をもとめて社会学会を設立したことはよく知られている(マリアンネ・ヴェーバー1926/1963)。ヴェーバーの「価値自由」研究は、Wertfreiheitを「没価値性」と訳してきたことを批判し、「価値自由」の訳を導入した安藤英治(1965)の研究から飛躍的に高まったとされている(矢野2003、215頁)。「価値自由」はヴェーバーの学問論、認識論の中核テーマでありながら、さまざまな批判があり、橋本(橋本努1999、298-299頁)の以下の解説は簡潔で要を得ている。

「価値自由(Wertfreiheit)」という概念は、二つの基本的意味をもっている。第一に、社会科学における判断は、「価値判断」＝「評価」とは異質であって、それは「価値問題」ではないということである。ここでいう「価値自由」は、「評価からの自由(Wertungsfreiheit)」とか、「没価値性」とか、「価値からの自由(消極的自由)」と言い換えることができる。第二に、社会科学におい

ては事実性（實在）と価値が関係しており、このことによって、価値が社会科学的判断に影響を与えるということである。しかし、この後者の規定では「価値自由」が正確に何を意味するかについて、よく分からない。実際、「価値自由」は、どのような用件のもとで、そしてどのように打ち立てられるのだろうか。ヴェーバーは第二の意味における価値自由ー以下ではたんに「価値自由」と表記して、「没価値性」と区別するーを不十分にしか規定しなかったので、その意味と機能をめぐって、さまざまな解釈が生じることになった。

橋本（1999、299-300頁）が整理するように、ヴェーバーの「価値自由」は価値中立的にあらゆる価値を排除して社会科学を営むことではなく（そうしたことは不可能である）、また価値から逃れて自由に科学を営むことでもない。ヴェーバーが価値自由で言っているのは、事実性（實在）と価値（当為）が関係することを意識せよ、という方法論的命題であり、そうした要請をどの程度、どのような仕方になされるべきかが論じられる。こうしたテーゼは、橋本（1999）、矢野（2003）が指摘するようにヴェーバーの「責任倫理」「信条倫理」の対概念にそのまま重なり、ヴェーバー理論の核心にかかわる事柄である。「責任倫理」は自分の行為の結果（事実）を考慮する責任を特徴とした態度であり、一方、信条倫理は自分の良心に対する責任と意図（価値感情）に対する信条を特徴とした態度である（橋本1999、164頁）。ヴェーバーが「責任倫理」的な態度や生き方を重視したのは良く知られており、彼の社会科学の方法論や認識論はこうしたテーマをめぐって展開されている。「価値自由」「価値討議」「事実と価値の区別と相互の関係」「責任倫理と信条倫理の区別と相互の関係」に関するヴェーバー研究を読むと、そこでは精神療法の臨床と同じ事柄が論議されていることが分かる。精神療法（洞察志向的精神療法）の実際を知らない人は、精神療法師は無意識を扱うことで患者の洞察を導くのだらうと思うかもしれない。しかし、それは違う。精神療法の本質は患者（行為者）の行為の結果の事実性に着目して、その事実性を患者に直面化させて、事実の力を介して患者の信条（価値ー超自我）を修正する作業である（＝自己洞察）。患者の行為の結果（事実）をどのように開花・凝縮させ、それを患者に直面化させるかの具体的方法とそのベースになる治療者患者関係（コミュニケーション）の様相が精神療法の学派によって違うだけである。ヴェーバーの「価値討議」「価値自由」「責任倫理と信条倫理」「目的合理性／価値合理性」「目的合理性／整合合理性」を精神療法の実践とのかかわりから論じた人は今まで誰もいない。筆者はヴェーバー理論を精神療法から検証するために本稿を書いているわけではないが、精神療法的観点からヴェーバーの認識論を見直すとき、ヴェーバーは事実性（實在）と価値性（当為）の複雑な関係をコミュニケーション論的な視点を抜きに相当程度理解しており、しかも、それを方法論的個人主義という『言語』で語ろうしている様相が見えてくる。松井克浩（2007）も言うように、ヴェー

バーの「諒解」はそもそも方法論的個人主義には収まりきれないものであり、ヴェーバーは秩序形成の根本原理や支配の正当性を「諒解」という関係論的・コミュニケーション論的な出来事で説明しようとした。つまり、方法論的個人主義を標榜するヴェーバーの主著『経済と社会』は、方法論的個人主義にはなじまない「諒解」概念を基礎に組み立てられているのである。筆者がヴェーバーを論じるのは支配の正当性の本質や源泉を理解するためであり、それには「諒解」の理解は不可欠である。松井（2007）が言うように、ヴェーバーの「諒解」は単なる（客観的）事実性だけ成立しているのではなく、また単に（主観的）価値性だけで成立しているのでもない。松井流に言えば、諒解は主観と客観の＜あいだ＞に成立し、（主観的）目的合理性という価値・目的性とかかわりつつも、同時に（客観的）整合合理性という結果の事実性＝（实在）にもかかわっている。事実（客観）と価値（主観）の関係は、「諒解」だけでなく、「価値自由」「価値討議」「目的合理性／価値合理性」「目的合理性／整合合理性」の重要な論点になっている。「価値討議」は討議なのだから、原理的にひとりでは行えない関係論的コミュニケーション論的事象である。討議が深くなればなるほどその関係性がどんな性質なのかが決定的な意味をもつ。しかし、彼の価値討議ではそうした討議者間の関係性の問題はほとんど等閑に付されている。

「価値討議」では、個人（行為主体、研究者）の価値を＜討議＞という関係の中で互いに検証するわけだから、字義的に考えても、それは洞察志向的精神療法と同じことをやっていることになる（精神療法では治療者と患者は討議をするわけではなく、対話をするのだが、その対話が討議的様相を帯びることがある＝転移・逆転移の治療局面がそれである）。精神療法を知らない人は、心理的に困っている患者を治療者が何か援助したり、指導することが精神療法だと考えるかも知れない。しかし、それは誤解である。精神療法の本質は、患者の価値（超自我）が不適応的に歪んだ部分（防衛）を患者自身が内発的に問い・修正するプロセスを援助するシステムや技法であり、患者を直接助けたり、手を貸すことではない。表面的・直接的な＜援助＞は患者の依存を誘発し、下手をすると治療（者）への嗜癖を生み出しかねず、本当の援助にはならない（結果的に支配・被支配の関係を生む）。討議者がみずからの価値を「価値討議」とおして明確化し、事実にしてそれを選び取り、または修正するというヴェーバー流の「価値討議」は、精神療法のプロセスと重なるが、そこには「価値」を検証する点で限界がある。そうした限界はヴェーバーの関係論的コミュニケーション論的な視点の不足に由来し、ヴェーバーの諒解概念の不備にも直結している（次稿で詳述予定）。

＜２＞ 価値と事実の関係、責任倫理（＝価値自由＝葛藤外の自我＝認識、知覚）と信条倫理 （超自我＝価値不自由）

本節では橋本の論考を参照しながらヴェーバーの〔責任倫理／信条倫理〕〔目的合理性／価値合理性〕が、事実／価値とどんな関係にあるかをみてみよう。責任倫理と信条倫理（心情倫理という標記がなされることも多いが、橋本（1999）が指摘するように *Gesinnungsethik* の *Gesinnung* は「気持ち」「気分」「ムード」ではなく、持続性、固定性、意志方向の意味を持つことから信条倫理の語を本稿では使う）は、もともとヴェーバーが政治・宗教の領域で提起した二つの倫理の類型であり、“「信条倫理」とは、純粋な意図（価値感情）にしたがってふるまい、自分の行為の結果を神に委ねて顧みない態度である。これに対して「責任倫理」とは、行為が引き起こす諸結果を十分に予測・考慮し、倫理的に悪しき手段を用いてまで目標を達成する態度である”（橋本1999、164頁）。つまり、“図式的に言えば、信条倫理は、自分の良心に対する責任と意図（価値感情）に対する信条をもつものに対して、責任倫理は、結果を考慮する責任と目標に対する信条をもつ”（橋本1999、164頁）。責任倫理が道徳的に正当化しえない手段を用いても結果・成果を求めるという点について、橋本は“ヴェーバーのいう責任倫理は、現実政治（*real politics*）の領域において必要な倫理であるとしても、他の領域（学問・芸術・経済・道徳など）にどこまで拡張できるかは規定されて”おらず（橋本1999、165頁）、“平均的な日常においては、善い目的を達するために善い手段に訴えることができる。道徳的に正当化しえない手段を用いる行為が「責任倫理」の名のもとに正当化しうるのは、偉大な善を達成しようと企てるような、英雄的、非日常的、祭事的な諸領域においてであろう”（橋本1999、166頁）と述べ、日常生活においては「信条＝責任倫理」が成立し、すぐれた意味における責任倫理は非日常的道徳ではないかと解釈する。従来のヴェーバー研究でも責任倫理を幅広く解釈し、道徳的に正当化しえない手段を用いることについては破棄（あるいは無視）し、責任倫理を近代主体（あるいはポスト近代的な存在）に要請される日常的倫理として位置づけている（橋本1999、167頁）。

行為の結果（事実）と価値の関係で言えば、ヴェーバーの＜責任倫理／信条倫理＞は＜目的合理性／価値合理性＞の対概念にかかわってくる。ヴェーバー（1921/1987、35-36頁）は『社会学の基礎概念』で目的合理性と価値合理性を以下のように定義している。

目的合理性：“外界の諸対象と他の人々の行動を期待することによって、そしてこうした期待を、合理的に、結果として求められ、かつ考慮された自己の目的のための「条件」または「手段」として利用する”こと。

価値合理性：“絶対的に固有の価値—倫理的、美的、宗教的、あるいはその他、どう指摘されようとも—を、まったく純粋に、結果とは無関係に、意識的に信じること”

ヴェーバーの定義にそのまま従えば、目的合理性と価値合理性は行為の成果や結果（事実）を考慮するかどうかで区別されるわけで、従来のヴェーバー研究でも責任倫理は目的合理的行為であり、信条倫理は価値合理的行為とされてきた。しかし、目的合理性はこうした外部の成果や結果（行為の帰結）だけではとらえきれない側面があり、“ある目的を手段の選択と計画において合理的遂行し、「成功」することが自分に与えられた「責務」であると思うような行為”の場合は、目的合理的であるとともに価値合理的である（橋本1999、177頁）。多くの行為はこうした両面性を帯びていることから、橋本は＜責任倫理／信条倫理＞を＜目的合理性／価値合理性＞との関連で以下のように整理している。

責任倫理は“目的合理性を前提とした上で、そのメタ・レベルに価値合理性を付与する。これに対して信条倫理は、「成功」という観念をできるだけ排除するか、あるいは軽視して、諸行為を一つの信条価値（体系）に基づいて組織しようとする。つまり、信条倫理は、価値合理性を優先し、成功については問わないのである。責任倫理においては、目的合理性と価値合理性は調和しなければならないが、信条倫理においては、これら二つの倫理は必ずしも調和する必要はない”（橋本1999、179頁）。

同様なことをヴェーバー研究者として著名なシェルフターも述べている（シェルフター1988／1996）。シェルフターは責任倫理も信条倫理もともに、「反省のないし形式的な原理倫理」であり、①普遍化可能性、②体系化、③規範の内面化、④個人化、⑤自律、という諸特性が共通し、信条倫理家は信条に対する責任だけを引き受けるが、責任倫理家は、信条に対する責任と「結果」に対する責任の両方を引き受けると述べている。

上記のシェルフターや橋本の論考から分かるのは、責任倫理の方は行為の結果（成果）という外部の事実性に価値判断の視点や準拠点があり、こうした外部の事実性に従う態度が行為者の価値として内在化されていることになる。一方、信条倫理は行為者の内面の信条価値体系に価値判断の視点や準拠点があり、行為者の諸行為は良心や罪悪感などの内面からの働きかけに影響される。大雑把に言えば、責任倫理は外部の結果（事実）が内面の価値に影響を与える方向であり、逆に信条倫理は内部の価値規範が外部の事実に影響を与える方向である。ヴェーバーは責任倫理と信条倫理を極めて対立的に描いているが、橋本やシェルフターも言うように、概念的理念型はともかくとして、現実的には両者は完全に分離できず、ともに行行為者に「内在化」されている。上記の議論を総合すれば、責任倫理と信条倫理は人間の生き方のタイプとしてだけではなく、人間の心的構造や心的機能として理解できることがわかる。信条倫理は行為者の内的価値に準拠し、良心が不可欠にかかわ

ることから、精神分析的には「超自我」に他ならない。一方、事実性を客観的に知覚・認知するのは精神分析的には「葛藤外の自我（機能）」であり、フロイト以降の正統派精神分析（自我心理学派）においてハルトマンやクリスらの「葛藤外の自我」の発見は大きな意味をもっている。「葛藤外の自我」は超自我や欲動（エス）から自由な自我機能であり、外界の知覚にかかわる客観的認知だけではなく、行為者自身を距離を置いて内省する機能がある。こうした外部視点や結果（事実）の認知は責任倫理や目的合理的行為に他ならない。価値との関係で言えば、責任倫理は価値から「自由」であるのに対して、信条倫理は価値「不自由」であると言える。

「価値自由」な責任倫理（目的合理性）と「価値不自由」な信条倫理（価値合理性）を同時に併せ持った二人（以上）の人間が互いの「価値」をめぐる対話・討議するのが「価値討議」や「精神療法」である。しかし、精神療法が価値討議と決定的に違うのは討議（対話）する行為者同士（治療者・患者）の関係性である。価値討議は討議する二人は対等であり、関係は対称的である。ところが、精神療法の場合、治療者と患者の関係は非対称であり、不平等である。精神療法がしばしば権力関係にたとえられるのは、この非対称性ゆえである。しかし、精神療法における治療者患者関係の非対称は単なる権力論や上下関係に解消されるものでなく、外側の事実性から人間内面の価値性を見直すための「外在性」「外部性」の問題と深くかかわっている。

＜3＞ 関係の対称的／非対称的と〔目的合理性／価値合理性〕〔目的合理性／整合合理性〕

ヴェーバー理論と「精神療法」の比較に入る前に、〔目的合理性／価値合理性〕〔目的合理性／整合合理性〕について整理してみよう。ヴェーバー理論では〔目的合理性／価値合理性〕〔目的合理性／整合合理性〕〔形式合理性／実質合理性〕など、数多くの合理性の対概念が登場する。筆者がここで〔目的合理性／価値合理性〕〔目的合理性／整合合理性〕の二つを取り上げるのは、それらが行為者間の対称性／非対称性と「諒解」概念に深くかかわるからである。

ヴェーバーが〔目的合理性／価値合理性〕の対概念を定式化したのは『社会学の基礎概念』（1921年）であり、〔目的合理性／整合合理性〕を定式化したのは『理解社会学のカテゴリー』（1913年）である。そこで重要なのは、第一にヴェーバー理論における『社会学の基礎概念』と『理解社会学のカテゴリー』の位置づけと、第二に〔目的合理性／価値合理性〕〔目的合理性／整合合理性〕の二つの対概念では、同じ目的合理性が前者では〔客観的〕目的合理性という含意となっているのに対して、後者では主観的目的合理性と主観・客観が反転している点である。

まず第一の点について。『社会学の基礎概念』と『理解社会学のカテゴリー』は、ともにヴェーバーの著『経済と社会』の方法論の定式化にかかわる論考だが、両者の関係は実に複雑である。そもそも『経済と社会』はヴェーバーの死後に妻のマリアンネ・ヴェーバーがヴェーバーの机の上

にあった遺稿を編集して一書に纏めたものである。『経済と社会』は一部（一般に「新稿」部分と呼ばれる）と二部（一般に「旧稿」部分と呼ばれる）の二部構成になっており、『社会学の基礎概念』は一部の冒頭に位置する論考である。しかも『経済と社会』の一部（新稿）は遺稿とは言え、死の直前にヴェーバー自身が校正を済ませた草稿群であり、こうした事実から『社会学の基礎概念』こそがヴェーバーの主著『経済と社会』全体の概念を規定する論考であると長い間、信じられてきた。しかし、テンブルック（1975/1997）による『経済と社会』の誤編纂問題の指摘と、折原（1988、1996）やシェルフター（1988/1990）の文献学的考証から、新稿（一部：「社会学の基礎概念」を冒頭に含む）と旧稿（二部：「宗教社会学」「支配の社会学」「法社会学」を含む）は本来別々な書物であり、旧稿部分の概念を規定する論考は『経済と社会』に入っていない『理解社会学のカテゴリー』（1913年に雑誌「ロゴス」に発表され、ヴェーバーの『学問論集』に収録）であることが確定的となった。『社会学の基礎概念』は『理解社会学のカテゴリー』を分かりやすく書き直したものであるが、両者の概念構成の間には重大な違いが存在することは既に紹介した。『理解社会学のカテゴリー』では秩序形成や支配の正当性にかかわる基本原理として「諒解」が重要な位置を占めているが、『社会学の基礎概念』ではそれがまったく消え失せている。さらに松井（2007）、宇都宮（1993）は『理解社会学のカテゴリー』では行為者（研究対象）の視点と研究者の視点の水準の区別が「主観的目的合理性」と「客観的整合合理性」として存在するが、『社会学の基礎概念』では分かりやすさを追求したために〔目的合理性／整合合理性〕が消失するとともに、諒解という豊穡な概念も消えてしまったことを指摘する（松井2007、27-28頁）。

第二点の論点。〔目的合理性／価値合理性〕〔目的合理性／整合合理性〕の関係について整理してみたい。〔目的合理性／整合合理性〕は『理解社会学のカテゴリー』で定式化された対概念であり、〔主観的目的合理性／客観的整合合理性〕とも表記されるように、目的合理性は研究対象である行為者の合理的に方向付けられた（主観的な）行為や予想・判断・意味を指し、一方、客観的整合合理性は研究者自身の予想や判断・意味を指している。目的合理性と整合合理性の次元の違いは多くの研究者の指摘するところであり（折原1969、宇都宮1989、杉野2000、松井2007）、杉野（2000）は〔目的合理性／価値合理性〕を“研究者の記述する対象界内部で生じている出来事”“対象界内部の視点、つまり一つの地平で発生している”齟齬・乖離・衝突であると説明し、一方〔目的合理性／整合合理性〕を“対象界内部に存在する視点と、その対象界を記述する水準での視点の差異、二つの地平の間で発生している”と説明している。主観的目的合理性と客観的整合合理性の相互の関係や両者の次元の違いについて松井は次のように述べている。“「カテゴリー」（理解社会学のカテゴリー：筆者注）では行為者を<他者>とみなし、行為の理解に対して慎重で厳密な姿勢を保っていたのに、「基礎概念」（社会学の基礎概念：筆者注）ではそれが失われている。つまり「よくわ

からないもの」にどうやって接近すればよいか、という姿勢が消失している。逆にいえば、この姿勢こそが「カテゴリー」段階の議論に深みをあたえていたとみることができる”（松井2007、71頁）。“研究者の立場からみてくゝ妥当な経験からすると想定されうる予想ゝにもとづき、「整合型」は構成される。しかし、行為者が主観的に抱く予想と客観的に妥当する予想は必ずしも一致しないため、「整合型」と現実の行為の「経験的経過」とのあいだにはズレが生じるうる。この場合、行為の「経験的経過」からさかのぼって、行為者は一体いかなる「予想」を抱いて行為したのか、さらにそうした「予想」を形成するくゝ歴史的・社会的先行諸条件ゝはいかなるものなのかが問題となる。このくゝ主観的予想ゝを媒介として、くゝ歴史的・社会的先行諸条件ゝと行為の現実的経過の関係が十分に説明できれば、そこに「適合的因果関係」が成り立っていると考えることができる（松井2007、35頁）”。上記の松井の記述はあくまでヴェーバーの理解社会学の本質を〔目的合理性／整合合理性〕とのかかわりで論じたものだが、驚くべきことに、この記述内容はそのまま神経症患者の精神療法的診断・防衛理解と100パーセント重なる（医学的診断、精神病理学診断、精神療法的診断の相違については後述）。患者のくゝ社会的個人史的な先行諸条件ゝを考慮した精神療法的な診断的理解によって現在の患者の行為の現実的経過はより明瞭に理解できるようになる（詳しくは後述）。

宇都宮や松井が指摘するように、『理解社会学のカテゴリー』の概念規定が複雑であるのに対して、『社会学の基礎概念』の概念規定はくゝ目的合理性／価値合理性ゝで記述されているために平板になっている。つまり『社会学の基礎概念』では「平均的な思惟や感情の習慣」を共有していることが前提とされてしまい（宇都宮2000）、そうした平板な概念規定がシュッツ（1981／1982）から“世界一般と、したがって社会的世界の意味のある諸現象とも間主観的に一致していると素朴に前提することで満足している”と批判されることになった。くゝ目的合理性／価値合理性ゝは前節で論じたように、目的合理性が外的事実性や客観性にかかわるのに対して、価値合理性は内在的な主観性にかかわる。目的合理性と価値合理性は区別されながらも、その差異は必ずしも自明ではない。この点について杉野（2000）の以下の記載は両者の本質不可分性をよく表している。“目的合理性の場合には、目的設定を導く選好の存在が、価値と無縁で無いことを示しているし、価値合理性の場合には、選び取られた価値に対して合理的である為には（つまり単なる価値志向性に留まらない為には）、予想・予見や見通しといったものが重要になり、複雑な問題状況においては個別の下位タスクの群への分解処理が、あるいは抽象的な価値を遂行する為には具体的な価値実現（促進）行為の特定が必要となり、それらは価値に仕える目的を設定するのであると言える”。〔目的合理性／価値合理性〕〔目的合理性／整合合理性〕の二つの対概念で、同じ目的合理性が、「客観的（目的合理性）」「主観的（目的合理性）」と反転するのは次元・視座の違いに関係する。つまり、対象（行

為者)の内側に視点を移せば、目的合理性は行為者ができるだけ客観的に物事を把握し、正確に予想するための客観性の強い自我機能や営為となり、価値に準拠する価値合理性とは区別される。しかしながら、対象(行為者)の行為全体を研究者が外側から眺めるという事態においては、それらは主観的目的合理性(=「客観的目的合理的+主観的価値合理的」)としてひとくくりにされ、研究者の客観的整合合理性と対置されることになる。『理解社会学のカテゴリー』では「目的合理性／整合合理性」の対概念が定式化されており、「目的合理性／価値合理性」という対概念は用いられていない。しかし、後者を明らかに指していると思われる記述がゲマインシャフト行為(=社会的行為)に関する記述に存在する。たとえば以下の箇所。

もちろん、ゲマインシャフト行為の可能な(主観的に抱かれた)意味は、たとえばそれが第三者の「行為」についての「予想」に特に準拠しているという点に尽きるわけではない。極限事例においてはそれは全く無視することができ、その場合、第三者に意味の上で結びついた行為は、「義務」とかその他)その行為のもつ意味内容自体について行為者自身が信じた「価値」にひたすら準拠する。すなわち、行為は予想準拠的(erwartungsorientiert)ではなく価値準拠的(wertorientiert)でありうるのである。(ヴェーバー1913/1990、46頁)

「主観的目的合理性／客観的整合合理性」を定式化した『理解社会学のカテゴリー』では、論理の一貫性を重んじるヴェーバーらしく、客観的に物事を予想する合理的行為を目的合理性とは呼ばず、予想準拠的な行為と表記している。しかし、価値準拠的行為との関連で上記の記述を読めば、予想準拠的行為=(客観的)目的合理性、価値準拠的行為=(主観的)価値合理性、であることは明らかである。このことは橋本直人(2000)の論考からも傍証できる。橋本は『理解社会学のカテゴリー』における目的合理性と秩序問題を詳細に検証し、そこに秩序の流動性と安定性をめぐって二つの概念系列が存在することを以下のように整理している。

『カテゴリー(理解社会学のカテゴリー:筆者注)』の概念構成の各段階に対応する形で二つの概念系列が想定できる。すなわち、一方が<目的合理性—予想への方向づけ Erwartungsorientierung—秩序の流動性—諒解の基盤としての妥当性 Gültigkeit>という系列であり、他方が<価値への方向付け Wertorientierung—秩序の安定的妥当性—安定的諒解の基盤としての拘束性 Verbindlichkeit>という系列である。

橋本は上記二つの概念系列の関係について、ヴェーバーは両者を論理的に接合されない形で構成しながらも、ある部分では両者を同一視している記載も見られることから、“二つの概念系列の関係という問題について、『カテゴリー』の記述そのものがある種の揺れを含んでいるという解釈が

可能となろう。それはつまり、行為の目的合理性と秩序の安定という二つの要請の間で『カテゴリー』におけるヴェーバー自身が揺れているということではないだろうか。”と述べている。さらに注目すべきは、この秩序の流動性（目的合理性）と安定性（価値）をめぐる『カテゴリー』二つの概念系列が“主観／客観の問題と関連する可能性は残されている”と脚注で指摘している点である。

ヴェーバーの理解社会学は行為者（研究者からは観察対象）の主観や価値を起点とする社会学であり、行為者の目線からすれば客観的に物事を予想する目的合理的行為が、観察者の第三者的な客観的整合合理性によって対象化されるとき、それは行為者の価値合理的行為とセットにされて〔（行為者の客観的）目的合理性＋（行為者の主観的）価値合理性〕＝（観察対象の）主観的目的合理性として捉え直されることになる。言い換えれば、研究者（観察者）と行為者（被観察者）の視点の違いを勘定に入れると、目的合理性は一種の「入れ子構造」になる。さらに研究者の客観的整合合理性も完全に価値から自由ではないので、整合合理性の内容も〔（研究者の客観的）目的合理性＋（研究者の主観的）価値合理性〕という組み合わせになる。

以上の議論を整理すれば、ヴェーバーの〔主観的目的合理性／客観的整合合理性〕は以下のような構造になる。

主観的目的合理性 {＝【行為者の客観的目的合理性（予想準拠）＋行為者の主観的価値合理性（価値準拠）】}／客観的整合合理性 {＝【研究者の客観的目的合理性（予想準拠）＋研究者の主観的価値合理性（価値準拠）】}

こうした観察者（治療者）と被観察者（患者）の間の次元・視点の違い、さらには価値のズレ、非対称性、主観と客観の転位などは、患者の価値合理性を主題として扱う精神療法では典型的に認められる。精神療法では治療者と患者はヴェーバーの価値討議のように価値（観）をめぐる互いに「討議」するわけではないが、「対話」をとおして患者の価値規範やその防衛的歪みがテーマとして「治療的に」取り上げられる。

行為者（患者）の主観的目的合理性＝〔目的合理性 A＋価値合理性 A（A'＋X）〕と研究者（治療者）の客観的整合合理性＝〔目的合理性 B＋価値合理性 B（B'＋Y）〕の関係を、観察者・被観察者の非対称性（ズレ）を入れ込んで図示すれば下記ようになる。この図をもとに精神療法の実践を本稿では説明してみたい。

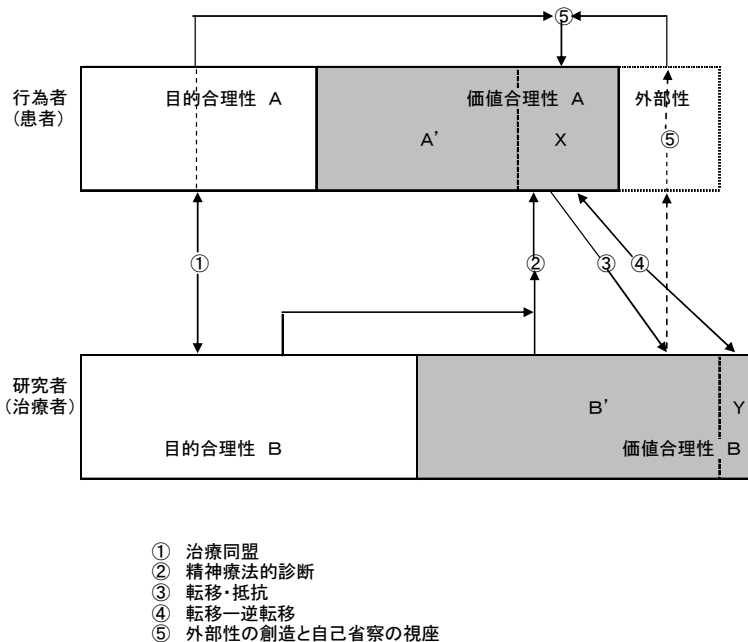


図1 患者と治療者の目的合理性/価値合理性

精神療法を開始する前に、精神療法家は通常、症状・病歴・生活歴の聴取を伴う「診断面接」を行う。「診断面接」は精神病理学的診断と精神療法的診断の二つから構成されている（精神科医が精神療法を行う場合には、さらに身体医学的診断も加わり「診断面接」は三つの診断要素から構成される）。患者の病状や生活環境は、今現在の現実的経過であり、一方、患者の病歴や生活歴は社会学風に表現すれば＜歴史的・社会学的先行諸条件＞ということになる。患者の神経症症状や不適応行動は、今現在の合理的適応という観点からすれば『非合理』『不可解』な行為でしかないが、患者の過去の個人史や社会環境などの先行諸条件を勘案すれば、それは過去の生活環境への＜合理的＞対処行動の産物に他ならないことが因果的に了解できる。こうした現実的経過と先行する歴史的諸条件の関係は、松井（2007）がヴェーバーの理解社会学を“＜主観的予想＞を媒介として、＜歴史的・社会学的先行諸条件＞と行為の現実的経過”の因果的説明であると述べたことにそのまま重なり、中野（1990）や矢野（2003）の表現を借りれば、「（現実）理解」と「（因果的）説明」の関係になる。患者（行為者）の一見、非合理で、わけの分からない行為や価値合理性を治療者（研究者）が合理的に理解できるのは、行為者（患者）と研究者（治療者）の間に視座・次元の違いがあるからであり、それが＜主観的目的合理性／客観的整合合理性＞に他ならない。しかし、注意せねばならないのは、研究者（治療者）と行為者（患者）の次元の違いがどこに由来するかであり、

それは研究者（治療者）が人間的に優れているとか、価値自由の度合いが高いからではない（詳しくは後述）。

患者が精神科医・精神療法家を訪れるとき、彼らは自分の価値観や生き方・姿勢に問題があると考え、それを修正するために治療を受けにくるわけではない。患者は自分の精神症状（例えば、不安発作、抑うつ症状、恐怖症状、強迫症状など）や社会不適応・人間関係の軋轢・葛藤・生きづらさ、あるいは家庭内の不和（子供の不登校・家庭内暴力など）を主訴に治療者のもとを訪れる。患者は自分の生き方や価値観と何か関係がありそうだと漠然と予想することはあっても、それが問題の核心だと真に自覚することはなく、症状や問題行動・問題事象を取り除いてもらうために治療者を訪れる^{（脚注）}。

恐怖症患者（たとえば不潔恐怖）の精神療法を例に説明してみよう。患者は不潔恐怖がいかにしたら治るか、そのためにはどうしたらよいか、その方法を教えてもらいに治療者のもとを訪れる。当然、患者は治療者に「どうしたらよいか」解決法を質問する。しかし、治療者はそれには直接、答えず（正しくは答えられないのであり、答えようとする行為自体が実践合理的に不適切である）、一緒に問題を考えていくことを提案する。診断面接を重ねるうちに、患者の病歴・生活歴とともに、それに関連した患者特有の行為パターン（防衛行動パターン）や価値規範・超自我（価値合理性）のゆがみに治療者はおおよそ検討がついてくる。これが図の価値合理性X'の部分であり、患者の過去の歴史（個人史）と深く関わる非合理・不適応的な合理性（防衛）であり、今現在に不適応な影響を及ぼしている「生きている過去」である。精神療法で扱う過去や現在はこうした意味の過去であり、また現在である。不潔恐怖症状は患者の個人史や防衛パターンに関連する価値合理性Xに由来するが、患者は不潔恐怖症状を修正・削除したいと望みはするが、自分自身の価値観の一部となっている価値合理性Xを修正しようとは思わない。患者にとって不潔恐怖症状は自我の外側にあり対象化可能な異物（精神療法ではこれを自我違和的と言う）だが、価値合理性Xは他者からいかに非合理に歪んで見えようとも、それは自分自身の生き方や価値判断（合理性）の一部であり、いわば患者そのものである（これを精神療法では自我親和的と言う）。つまり、患者は「不潔恐怖症状だけ」を問題にするが、治療者の方は「不潔恐怖症状＊価値合理性X」としてとらえる。治療者と患者は不潔恐怖を治すという目的合理性は共有するが、そこには同時に上記のような根本的なズレが含まれている。こうしたズレは患者が治療者より人間的に劣っているから生じるのではなく、

（脚注） 患者が「自分の生き方に問題がある」と知性化して来所することはしばしばあるが、そうした知性化は洞察的理解とはまったく異質であるばかりか、洞察を阻害する防衛的作用があることは臨床的によく知られている。また「自分の方に問題がある」と自責的に自分を責める罪悪感を患者が抱くことはしばしばあるが、それは事実上真に直面し、自己洞察を伴う罪悪感とは質が違っており、前者の病的罪悪感は後者の健康な罪悪感の発露を阻害する防衛的作用がある。知性化的な理解と洞察的理解の違い、あるいは病理的罪悪感と健康な罪悪感の区別がつかないと精神科医や精神療法家は毎日の仕事が遂行できない。

自我親和的な己の価値合理性をその当の本人が一人で扱い対象化し操作することは原理的にできないという単純な理由からである^(脚注)。自分の価値合理性を自分一人だけで扱おうとする行為は、あたかもイスに座ったまま自分のイスを持ち上げようとする自己矛盾的行為になる（これが「目的合理性／価値合理性」という同一平面・同次元で行為者の価値問題が扱えない本当の理由である）。上記のような原理が理屈として分かっているなら、価値合理性Xと不潔恐怖症状の関連、さらには価値合理性Xと患者の個人史の問題を、包み隠さず患者に伝えればよいではないか、そうしないから精神療法は権力関係になるのだと……。確かにそうすれば患者は知的にそれを理解するかも知れないが、事態は何も変わらない。こうした直接的な言語的説明で物事が変化するのなら、精神分析も内観療法も森田療法も認知療法もカウンセリングもすべて不要となる。価値合理性Xは価値合理性A'と有機的に関連しているのみならず、目的合理性Aにも影響を与えているのである。

精神療法では葛藤外の自我機能（問題や対象と心的距離がとれる自我部分）が重要な役割を果たしており、図1で言えば、それはおおそ目的合理性Aと目的合理性Bに相当する。精神療法では患者の目的合理性Aと治療者の目的合理性Bの間に成立する「かかわり」や「信頼の絆」を治療同盟と呼ぶ。治療者が患者の価値合理性Xを直接的に扱い論じようとすると、それは原理的に扱えないだけでなく、共同作業としての絆を無用に混乱させ、対立を煽り亀裂を深めるだけに終わる（精神療法で言う転移・逆転移であり、こうした事態はヴェーバーの価値討議でも起きる）。

精神療法は学派は違えども、価値合理性Xをいかに扱い修正するかにかかわる実践方法であり、具体的方策は学派によって違うが、その原理自体は驚くほど共通している（拙書（長山・清水（2006）参照）。精神療法では価値合理性Xを治療者（の目的合理性B）は直接扱わない。治療者は患者の健康な自我部分となるべく協同し（目的合理性B*目的合理性A）、価値合理性Xを異なった方向に振り向けるよう努める。患者が自発的にコミットする対象を他に設定し、そこに価値合理性Xを凝縮させるというやり方をする。森田療法では生活に必要な作業に自発的にコミットしやすいよう入院環境を設定し、目的本意の作業に患者を誘導する。内観療法では集中内観の場を巧妙に設定し、患者（内観者）が過去の父母と自分の関係を事実に基づいて内観3項目に沿って想起するように仕向ける。認知療法では毎日の生活行動の中で再学習を促す認知療法的なテーマにかかわる宿題を出す。特定の対象・課題・目的に深くコミットすればするほど、患者の価値合理性Xはそ

^(脚注) 筆者（長山 1990）はこの問題を精神療法に共通する治療的『秘密』として論じたことがある。この場合の『秘密』は治療者が患者に何かを隠しているために生じるのではなく、患者の自我親和的な防衛（価値合理性X）の結果生じる秘密であり、秘密の解消つまり治療者・患者の非対称の解消＝防衛処理一のために各種精神療法の実践体系や理論体系が存在している。秘密（＝防衛処理）や非対称性は精神療法という体験が全部済んだ後に解消されるであって、それを事前に言語的・概念的説明で解消できるものではない。仮に治療者がそうした治療的『秘密』（＝非対称性）を言語的説明で直接解消しようと試みても、それは不可能であり、そうした不可能性を実践的に理解できない人を精神療法家とは呼ばない。

うした行為の中に凝縮・露呈してくるのであり、そこで事実性と価値合理性 X は激しくぶつかり合い、そのぶつかり合いの様相を葛藤外の自我による治療同盟（目的合理性 B* 目的合理性 A）が協同して観察する。ヴェーバーは「価値討議」を展開する前提として、目的にかかわる議論をしてもコミットが深まるにつれて、ほとんどの場合、それが目的の議論に留まることはなく、（究極的）価値にかかわる議論（討議）になってしまうと述べているのは上記のような事態である。

上記の精神療法の基本原理からすると、精神分析だけが極めて特異な構造になっていることが分かる。精神分析では患者の病理（＝価値合理性 X）をコミットさせる対象（病理を凝縮・開花させる対象）と患者の健康な自我機能（目的合理性 A）が連携する対象（治療同盟＝ほど良い陽性転移）が同じ一人の精神分析家であり、精神分析家は一人二役をこなさねばならない。他の精神療法では程度の違いはあるものの、両者は別々なものが分担し、一つの療法の中で相互に関連付けられるよう仕組まれている。精神分析は他の療法に比して方法論が実践的なシステムとして構造化されておらず、その分、実践にかかわる理論（転移概念や心的構造論、発達論）を体系化せざるを得なかったのである。そうでないと治療者は実践的に患者の病理と距離がとれなくなる。精神分析は実践システムの弱点ゆえに、かえって精神療法の実践概念の多くを生み出してきたという皮肉な事態が生じた。森田療法や内観療法では、まさにこの正反対の事態が起きている。

< 4 > 精神療法的「対話」と精神療法的「診断」—価値に関する視点の違いとそれをめぐるダイナミズム—〔目的合理性／価値合理性〕（＝コミュニケーション論的方法・価値討議的事象）と〔目的合理性／整合合理性〕（＝診断的方法）の違いとその力動的関係

本稿ではヴェーバーの理解社会学が、いかにヤスパースの精神病理学的診断法と類似しているかを説明してきた。その際、診断的方法と対話的方法という二分法を用いて論を進めた。しかし、精神医学の診断法は一つではない。精神科医が精神療法を行う場合、「医学的診断」「精神病理学的診断」「精神療法的診断」の三つの「診断」を実践的に使い分ける。精神医学は内科や外科と違って研究の方法論が実に多岐にわたっている。①身体医学的に脳を研究する生物学的精神医学、②社会との関わりを主題とする社会精神医学、哲学的認識論とかかわる精神病理学、③宗教・呪術・実存的な実践論と近い精神療法、と様々である。研究ではこうした方法論の違いは区別されても、実際に患者を診察・治療する場合は研究者として①の方法論を得意とする精神科医も、②③の方法なくして精神医学的な診断や治療は行えない。これは②や③の方法論を得意とする精神科医も同じことである。

精神医学の診断をここでは便宜的に、①身体医学的診断、②精神病理学的診断（DSM診断を含む）、③精神療法的診断、の三つに分けて考えてみたい（極めて大雑把に言えば、それらは①自然

科学的診断、②社会科学的診断、③人文学的診断、とも表現できる)。上記三つの診断法は、①>②>③の順で、自然科学に近く、より「客観的」な診断法であり、診断が特定の治療文脈や治療者患者関係と切り離して論じられる特徴がある。たとえば、ある症状が脳腫瘍に由来するかどうかは、その後どんな治療法を採択するかの問題とは切り離して論じられる。CT や MRI 検査を精神科医が診断しても、内科医が診断しても、脳外科医が診断しても大差は無い。身体医学的診断における治療者患者関係は医師と患者という枠組みに固定されており、相互の関係が葛藤的であろうが良好であろうが、脳腫瘍という診断自体には影響しない。脳腫瘍の摘出手術は、精神医学的診断とは別に脳外科医が行う。①の診断にかかわる会話は医師なら誰でも通じる。②の診断になると、精神科医同士では会話は問題なく通じるが他科の医師ではうまく通じなくなる。というのは、診断の対象が身体症状ではなく精神症状だからであり、対象把握の方法（面接方法）や類型化が身体医学の場合と異なるからである。精神病理学的診断がヴェーバーの社会学的診断や類型化（方法論的合理主義）と近似していることは既に論じたのでここでは省略する。③の診断は①②に比して、さらに特異である。この診断法では、診断する人がどんな精神療法を行い、どんな治療者患者関係に依拠するのかという実践と診断がほとんど不可分である。精神療法をよく知らない人は、①の生物学的診断を行う医師より、同じ③の精神療法を行う精神科医同士なら学派は違っても、話は容易に通じるだろうと考えるかもしれない。しかし、実際はそうではない。精神療法を行う精神科医同士は、むしろ①や②については容易に会話は成立するが、③にかかわる診断・治療では互いが外国語を話しているような事態となる。精神療法を専門としない精神科医は、③の領域を「あたかも宗教・呪術のようだ」と揶揄したりする（精神療法的診断法は精神療法という具体的実践に強く規定された文脈依存的診断法であり、これについては後で、筆者らの20年に及ぶ比較精神療法研究を例に詳しく論じてみたい）。

上記三つの診断法は、ヴェーバーの方法論的な議論と奇妙なほど重なる。①と②の関係はヴェーバーが自然科学と社会科学の共通性と異質性で論じたところであり、そもそも②の精神病理学的診断がヴェーバーの理解社会学の方法論（方法論的合理主義）と近い。③はヴェーバー理論の人間学にかかわる部分であり、「価値討議」「価値自由」や「目的合理性／価値合理性」とかわり、こうしたヴェーバーの人間学は理解社会学の方法論（②＝方法論的合理主義）とリンクしている（矢野2003）。

①②③三つの精神医学的診断がヴェーバー社会学の方法論的議論と重なるのは、両者がともに人間をトータルに捉え、しかもそこに対象（患者）の「価値観（価値規範）」が含まれるからである。一般の身体医学は、研究も臨床も自然科学的な方法論で概ね論じることができる。身体医学で扱う「対象」は物理学や化学のような「物」ではなく、「生物」としての人間である。しかし、それはモ

ルモットやラットと同じ「動物」としての人体であり、モルモットの価値観（？）や人生観（？）が身体医学研究で問われることはない。研究で得られた医学的成果を人間に応用する際には、「医」の倫理が要求されるが、インフォームド・コンセントを誠実に実施することで医師（身体医）は患者の価値問題に必要以上にかかわり合う必要がなくなる。物理学や化学などの自然科学は価値を扱わない、問わないという意味の「没価値性」や「客観性」が最大の特徴である（T、クーンやM、ポランニー、P、ファイヤアーベントらの脱実証主義が指摘するように、自然科学も研究者の価値から完全に自由な客観的営為であるとは現在では単純に考えられていないが、この問題にはあえて触れないことにする）。自然科学の実験では観察する系（研究者）と観察される系（実験対象としての自然）は互いに分離され、非対称な関係にあり、自然（研究対象）を人工的な状態に置いて拷問にかけ（ボイル1661/1963）、自然界に潜む物理的法則や化学的法則を見出そう（自白させよう）とする。自然科学における研究者と研究対象（自然）の非対称的な力関係を科学思想史ではしばしば検事と被告の関係にたとえる。自然科学のこうした方法論的な非対称性を身体医学も継承している。現代医学の基礎はモルモットやラットへの拷問とも言える医学実験によって支えられており、そうした医学実験の成果を人間に応用するときのみ、医の倫理は問われるに過ぎない（動物実験では「動物の扱い方の倫理」が問題になるに過ぎず、もしこれをすべて人間レベルで行うとしたら現代医学は到底成立しなくなる）。身体医学で扱われる対象は人間とはいえ、それは『精密機械』『動物としての人体』に過ぎない。

精神医学は他の身体医学と違って患者の価値観を本質的な要素として含む「医学」であり、その点、方法論的にはヴェーバーの理解社会学に近い。社会学では研究者は自然科学者のように絶対的に非対称で価値自由な観察者の立場にみずから置くことができない。なぜなら、社会科学の研究対象は研究者自身の属している社会であり、観察される対象（社会）と観察者（研究者）を完全に分離することが原理的に不可能だからである。〔目的合理性／整合合理性〕〔目的合理性／価値合理性〕で見られた奇妙な転位現象は、対象と研究者の非対称性や対象（人間）の価値観が研究の要素として含まれることに密接にかかわっている。対象の主観や価値観を一切捨象する自然科学的方法論（身体医学的診断）では、そもそも〔目的合理性／整合合理性〕〔目的合理性／価値合理性〕という枠組み自体が不要である。〔目的合理性／整合合理性〕〔目的合理性／価値合理性〕という方法論にかかわるのは精神医学的診断では精神病理学的診断と精神療法的診断の二つのみである。両者は対象（人間）の主観や価値を扱いつつも、それぞれ治療者患者関係の非対称性の様相が異なっている。ヤスパース流の精神病理学では、精神病症状という「分けのわからない」患者流の合理性（＝主観的目的合理性）を、治療者がいかに整合的に理解するか（＝客観的整合合理性）の方法である。精神病患者から主観的体験（精神症状）を聞きだすとき、治療者（精神科医）は患者自身の自

己観察能力にたよって対話をすすめるわけだから、そこには治療者・患者が同じ次元で協同して対話をする〔目的合理性／価値合理性〕が存在する。精神病者が幻覚・妄想に侵されているときでも、すべての精神機能が全面的に機能不全に陥っていることは稀であり、残された健康な精神機能をたよりに精神科医は患者との対話をすすめて症状を詳細に聴取しようとする。この場合、治療者患者関係の非対称性はかなり固定的で、両者の関係が反転することはなく、〔目的合理性／整合合理性〕〔目的合理性／価値合理性〕という二つの視座は実践的には関連しつつも、両者の間には距離がある。対話をとおして精神病理学的に診断した精神病を対話的方法（精神療法）で治療することは精神医学の主たる方法ではなく、一般には向精神薬や抗うつ薬などの薬物療法が行われる。これに対して、精神療法的診断では事情が違う。精神療法の主な対象は神経症であり、神経症症状は精神病症状とは違って正常な日常経験や防衛機制（＝適応機制）と連続している。精神病症状が正常な精神現象と質的に違った体験（次元の異なった合理化、あるいは防衛機制）であるのに対して、神経症症状は程度（量）の違いがあるに過ぎない。たとえば、ガス栓や家の戸締りを繰り返し確認する確認強迫という強迫神経症症状は、我々が日常経験する「確認行為」の延長線上にあり、対人恐怖症状は大勢の人前で話をする「緊張感」や「あがり」と同一線上にあり、高所恐怖症も高所で感じる正常な不安と次元は同じである。神経症を精神療法で治療する場合、〔目的合理性／整合合理性〕〔目的合理性／価値合理性〕の二つの視座は精神病理学診断の場合より距離が近く、両者はダイナミックで複雑な関係にある。洞察志向的精神療法では患者が自己洞察すること、つまり目的合理性 X の脱構築（自己洞察・防衛処理）によって神経症症状は氷解するという大原則がある。患者（対象）の神経症的防衛（価値合理性のゆがみ＝価値合理性 X）を治療者が第三者的にいかにか正確に理解しても、それはあくまで治療者の理解に過ぎず、患者の自己洞察にはそのままつながらない。精神療法では患者がみずからの価値合理性 X を、みずからの目的合理性 A で客観視できるか否かがポイントになる。しかし、これは原理的に不可能である。なぜなら、患者にとって価値合理性 X は価値合理性 A（＝X+A'）の一部として客観的目的合理性 A を規定する土台として機能しているからである。つまり、価値合理性 X を目的合理性 A で直接扱おうとすれば、患者はあたかも自分の座っているイスをイスに座ったまま修理するような事態に陥る。患者が自分の価値合理性 X を扱うには、精神療法の治療者患者関係（あるいは治療の場）に「外部性」や「外部の視点」が『創造』できるかどうかが鍵になる。精神療法の治療者患者関係では、〔目的合理性 A／価値合理性 A〕と〔目的合理性 B／価値合理性 B〕は互いに深くかわり、精神分析ではこうした深い関係性の中に、患者の個人史的遺物である価値合理性 X が転移という形で現在の行為に露見してくる。こうした今現在の転移現象をとおして、治療者は患者の価値合理性 X の内実をよりリアルに理解するようになる。治療者が患者の幻想的な「転移」に振り回されず、リアルパーソンとして非転移的關係（複雑なこ

とに、これを、「ほど良い陽性転移」と精神分析では表現する）を維持し、治療者（治療の場）が患者の振り回しや攻撃性に「生き残る」（ウニコット1971/1979）とき、重要な局面変化ー転回ーが起きてくる。こうした治療局面では、患者にとって治療者や治療の場が外在性の質を帯びるようになり、現実のリアルな関係と（幻想的な）転移体験のズレを患者が自覚するチャンスが生まれる。これは価値合理性 X に関連した過去（歴史）の内発的想起にそのままつながる。現在の行為と過去の歴史の有機的な関連性が患者自身に得心される体験が自己洞察であり、それは価値合理性 X の融解や脱構築の経験に他ならない（精神療法ではそれを超自我の修正や防衛処理と表現する）。患者の主観的体験にそってそれを表現すれば、わが身をあずけられる「外在性（外部性）」や「自己観照のための視座」を意図せざる形で「創造してしまう」のであり、その外部性（＝価値合理性 X からの価値自由性）は治療者が一方的に提供できるものでも、また患者が一人で作り出せるものでもない。それは患者と治療者の共同作業で『創造』されるのであり、自然科学とは違う社会的・人間的な「価値自由」は、こうした力動的な出来事である。精神療法では治療者患者間の〔目的合理性 A／価値合理性 A＊目的合理性 B／価値合理性 B〕と精神療法的診断の〔整合合理性 A／目的合理性 B〕は不可分にかかわっている。つまり、精神療法では精神療法的診断としての非対称的な〔整合合理性 A／目的合理性 B〕と、治療者と患者が社会的行為（コミュニケーション）を同一平面上で互いに連鎖させていく〔目的合理性 A／価値合理性 A＊目的合理性 B／価値合理性 B〕の両者が存在し、しかもこの両者が深くかみ合うことで、『結果的』に次元を超える力動（＝脱構築、自己超越、自己洞察）が生み出されるという複雑な仕掛けになっている。

ここまでの議論を簡単に整理すれば、精神病理学的診断では他者はあくまで他者であり、自分は自分であるとのスタンスが堅持される。これは治療者（研究者）と患者（対象）の関係が非対称で固定的なことを意味しており、〔目的合理性／整合合理性〕〔目的合理性／価値合理性〕との関連で言えば、精神病理学診断では上記二つの視座は関係しながらも、あくまで区別・分離されている。精神療法的診断でも治療者と患者の非対称性は存在するが、その非対称性は可塑的である。治療者が患者を理解するプロセスと患者が自分自身を理解するプロセスは互いに連動し、時には患者の自己理解プロセスと治療者自身の自己理解プロセスがある部分で重なることも珍しくない（これが転移・逆転移）。精神病理学においては〔目的合理性／整合合理性〕の非対称性と〔目的合理性／価値合理性〕の対称性は、あくまで「二つ」のものとして固定化されており、治療者（研究者）自身は〔目的合理性／整合合理性〕の枠組みに安住することができる。ところが精神療法では、両者はめまぐるしく変転し、次元の変換がしばしば起こる。そもそも精神療法という営為自体が脱構築にかかわっており、『内的秩序（超自我）の流動化』『次元の変換』の実践的方法に他ならないからである。治療者が患者とどう対話するかの治療的な対話法と精神療法的診断法は互いに密接にリンク

しており、両者を別々に切り離して取り出すことは事実上無意味である（文脈依存的な事象を文脈から切り離して論じることが無益だという意味）。精神分析的な対話の方法と精神分析的な診断方法（そのための記述言語や構造のセッティングの仕方）は相互不可分な関係にあり、森田療法的な対話の方法と森田療法的な診断方法もまたしかりである。

ヴェーバーが精神病理学的診断の本質を理解していたことは彼の理論から明らかだが、ではヴェーバーは精神療法の本質を理解していたのだろうか。結論を言えば、彼は精神療法を部分的には分かっていたが決定的な部分を理解していなかった（これについては次稿の諒解で詳しく考察する）。ヴェーバーは社会学者であり精神療法家でないのだから、それは当たり前であって精神療法の理解をヴェーバーに求めるのは「無いものねだり」のように見える。しかし、それを社会学風に表現し直すと、ヴェーバー理論には脱構築（秩序の流動化）の原理が欠落しているということであり、それは中野敏男（1993）がヴェーバーからルーマンへと移行する理由であり、佐藤俊樹（2008）がルーマン的なコミュニケーション論的・関係論的視点を入れさえすればルーマン理論はヴェーバーの理解社会学の用語ですべて語れると指摘した点である。上記の問題は橋本直人（2000）が『理解社会学のカテゴリー』で整理した〔目的合理性／整合合理性〕と〔目的合理性／価値合理性〕にかかわる秩序の安定性と流動性の二系列にかかわるテーマであり、ヴェーバーが秩序の安定性と流動性をめぐって理論的に揺れているという橋本直人の指摘にそのまま重なる。それはまた、橋本努（1999）がヴェーバーの「価値自由」の意味づけが不明確だと批判した点にも通じている。脱構築（秩序の流動化）の原理の欠落は、ヴェーバー理論のボトルネックとして『鉄の檻』問題というオーソドックスな議論にも関係してくる。

筆者はヴェーバー理論全体を検証するために本稿を書いているわけではない。あくまで支配の正当性をヴェーバー理論をもとに整理したいからである。ヴェーバーの支配の正当性論は、彼の理論に依拠する限り「諒解」概念に結局は収斂する。ヴェーバーの「諒解」概念は「理解社会学のカテゴリー」の鍵概念でありながら、カテゴリー論文自体が極めて難解であり（ロッシ1987/1992）、「諒解」への踏み込んだ考察は松井の論考を除いて、これまでほとんど試みられてこなかった。精神療法家の筆者からみると、彼の諒解概念は驚くほど精神療法的であり（詳しくは次稿）、精神療法的感覚なくして、それは十分に読み解けないように思える。実際、精神療法の実践からヴェーバーの「諒解」概念は手に取るように分かる。松井も言うように、ヴェーバーの「諒解」概念は、ヴェーバーの方法論的個人主義から大きく逸脱した内容を含んでおり、方法論的個人主義に慣れた思考法からすると、彼の「諒解」概念はいわば「ちんぷかんぶん」であり、概念的に混乱した内容と映りかねない（これはちょうどフロイトの最も重要な精神分析概念である「転移」が、理論的にもっとも混乱していると受け取られかねないのと同様である）。

ヴェーバー研究の重要なポイントは、『理解社会学のカテゴリー（「諒解」概念や〔目的合理性／整合合理性〕が定式化されている）』と『社会学の基礎概念（〔目的合理性／価値合理性〕が定式化されている）』の関係と位置づけであることは今やヴェーバー研究の常識である。〔目的合理性／整合合理性〕〔目的合理性／価値合理性〕はどちらが良いとか悪いではなく、双方の関係が重要であることは既に指摘した。ヴェーバーの「諒解」概念については、松井（2007）の論考を参照して次稿で詳しく論じるが、結論を先取りして言えば、ヴェーバーは支配の正当性の根拠たる「諒解」を3分の2しか把握していないのである。ヴェーバーの「諒解」概念を精神療法的な実践から読み直してみると、彼は諒解の無意識化（身体化＝構築化）の側面（これは折原（1969）や相澤（2004）が指摘する側面）と半意識性の側面（これを松井（2007）は論証している）の二つしか捉えていないことが分かる。諒解にはもう一つ、意識化（脱身体化＝脱構築）の側面があり、これこそ、ヴェーバー理論に欠けている脱構築の（秩序の流動化）原理に他ならない。支配の正当性に直結する「諒解」の全体像は、①無意識化・身体化・構築としてのベクトル、②意識化・脱身体化・脱構築としてのベクトル、③半意識・中間的体験領域（精神療法では、これを移行現象として理論化している）のベクトルの三つがそろったとき、①②③のダイナミックな関係として浮かび上がってくる。こうした三つのベクトル（体験の要素や局面）は精神療法の自己洞察の理解には欠かせないものである。ヴェーバー理論における脱構築の欠落は、彼の社会学理論の根幹にまで及んでいる。脱構築は「価値自由」の問題と密接にリンクしており、価値自由が支配の正当性と密接にかかわることは佐藤（1993）の『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』にかかわる研究や橋本努（1999）のヴェーバーの人間学的研究で指摘されている。ヴェーバー理論を援用して支配の正当性を考え、天皇制を論じようとする、ヴェーバー理論そのものの欠陥を論じなければならなくなる。「諒解」概念を整理して分かるのは、ヴェーバー理論の核心部分は方法論的個人主義を大きく越え出ており、しかもその内容の3分の2は正しく、また本質を鋭く突いているので、逆にヴェーバー理論の問題の所在を突き止めるのが難しいのである。

ヴェーバーの「諒解」で欠けている脱構築的な「諒解」現象は、筆者（長山1994）がかつて比較精神療法研究で明らかにした自己洞察にかかわる元型的体験ー「すむ（澄む＝住む）（＝液体の中の沈殿）」体験ーであり、それは驚くべきことに日本的な価値自由や清明心と直結すると同時に、キリスト教の三位一体に由来する個人（パーソン＝ヒュポスタシス＝ベルソナ＝液体の中の沈殿）の自由ともかかわっている（長山2001）。つまり天皇制の本質（「諒解」の基本構造としての清明心）は、ヴェーバーの支配理論をそのまま当てはめたのではうまく理解できず、西洋的な価値自由と日本的な価値自由という正反対なものが、社会秩序と支配の正当性にかかわる「諒解」に関連して、いかなる関係にあるのかが理解できないと見えてこないものである。こうした事情は、佐藤

(1993) が『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を単に西洋社会の問題として批判するのではなく、日本人として武士論や天皇とのかかわりも射程に入れた地平で論じないとヴェーバーを論じたことにならないと喝破したことにまさに通じる（詳しくは次稿にゆずる）。

＜5＞ 精神療法における「外在的な場」の創造と事実による価値の流動化（脱構築）—精神療法における「価値自由（＝自己洞察）」—「諒解」に欠けているピース

前項では精神療法において、行為者同士の次元が違う〔目的合理性／整合合理性〕と、次元が同じ〔目的合理性／価値合理性〕が力動的に関係し、その力動の中から価値合理性Xに対する価値自由が「自己超越的」に生み出される仕組みを紹介した。そうした精神力動は患者の脱構築（超自我の修正）の体験であり、脱構築は治療の場に外部性・外在性が創造されてはじめて可能になる。本項では、こうした価値自由・脱構築・外部性の創造、事実と価値の関係、といった問題を内観法の臨床に即してより具体的に説明してみよう。

価値自由はヴェーバー理論の重要な概念だが、橋本努（1999）も言うようにさまざまな批判に晒されてきた。社会科学は自然科学と違い、価値問題に一切かかわらない没価値性という意味では価値自由ではなく、事実（実在）と価値（当為）が互いに関連することを念頭におきながら両者を区別し、研究者（社会学者）は価値問題に積極的にかかわっていくべきだとヴェーバーは考えていた（橋本1999、矢野2003）。しかし、ヴェーバーの価値自由は、“正確に何を意味するかについて、よく分からない。実際、「価値自由」は、どのような用件のもとで、そしてどのように打ち立てられる”のかが不明なことから、“その意味と機能をめぐって、さまざまな解釈が生じることになった”（橋本1999、299頁）と批判される。

「事実（実在）と価値（当為）」の関係は、ヴェーバー理論において重要なテーマだが、それは精神療法においては患者の価値問題に関連して実践的に重要である。精神療法には様々な学派や流派があるので、精神療法のプロでさえ、そこで使われる言語が学派によってあまりにも違うので、洞察志向的精神療法に共通するものはいったい何かが下手をすると分からなくなる。30年以上、精神分析や森田療法、内観療法を実践的に比較研究してきた筆者からすると、洞察志向的精神療法の本質は「事実とは何か」「事実を介していかに価値を修正するのか」に尽きている。洞察志向的精神療法の対極に位置する行動療法も現在では認知療法と手を組み認知行動療法として広まっており、そこでも患者の「スキーマ」や「信念体系」が重要な意味をもっている。大雑把に言えば、各種精神療法の違いは「事実によって価値を修正する」具体的な方法やアプローチ、その記述言語が違うだけである。本稿の図1で言えば、精神療法は「事実によって患者の価値合理性Xを脱構築させる」実践的方法である。内観療法は実践方法がきわめてシステムティックに設定されおり、し

かも1週間ですべてが終了するので精神療法の過程を説明しやすい。内観は日本の特殊な療法と思われがちだが、そうではなく、精神療法の普遍的な原理を巧妙に掬い取った療法である（詳細は拙書（長山・清水2006参照）。以下、内観療法（集中内観）を例に「事実と価値の関係」を説明してみよう。

まず、理解せねばならないのは「事実」を心理学的・社会的に考えるとき、行為者の価値からまったく切り離された事実というものが果たして想定できるかである。例えば、実験心理学では単純な線分の長さの知覚（ミュラー錯視の実験など）ですら、文化や教育によって影響されることが知られている。観察者の価値とは無関係と思える物体の「客観的な」知覚でさえ、それがどんな役に立つのか、どのように使えるかの価値判断と不可分にかかわっている様相をギブソンはアフォーダンス心理学（1979/1985）で証明した。単純・客観的な知覚ですら、そうなのだから、人間関係を含む「事実」となれば、どうであるかは想像に難くない。

内観療法は内観研修所という専門道場の中で、1日15時間、7日間、内観3項目（身近な人ー母親・父親ーに対して行為者ー患者・内観者ーが「してもらったこと」「して返したこと」「迷惑をかけたこと」を時系列的に思い起こす）に沿って内省を集中的に行う。精神療法で価値合理性Xに甚大な影響を与え、それまでの人生観を転換させる「事実」とは、いったいどんなものだろう。精神療法の実際を知らない人は、それはさぞかし「人生とは何か？」「生きる意味とは何か？」といった高邁な哲学的内容にかかわる事実だともうかもしれない。しかし、人生を転換させる事実とは、実に日常的かつ平凡なエピソードであり、そのエピソードのリアルさや迫真性が価値合理性Xに強いインパクトを与えるのである。具体例を出してみよう。ある人は小さいころから自分は母親にあまり大切にされてこなかったという思いを抱いてきた。そうした思いが恨みとなって不適応を引き起こせば神経症になるだろうし、逆に「逆境」にもかかわらず、それをバネに社会的に成功する人もいるだろう（内観的には両者に本質的な違いはない）。その人は、大人になっても自分が小学生のころ、母親から毎日「日の丸弁当」を持たされ、同級生にからからかわれた辛い思い出が忘れられなかった。つまり、小学校時代の「日の丸弁当」は母親が内観者（内観実習者を内観ではこう呼ぶ、精神療法では患者）を愛していなかったことを象徴する出来事（事実）であり、内観者にとってそれは「恨みの日の丸弁当」だった。内観では「日の丸弁当」をどう解釈するか、愛とは何か、などを議論することはしない。内観者が恨みに思っている「日の丸弁当」は、どんな弁当箱だったのか、どんな色だったのか、どんな風に炊事場で作られていたのか、など、その時の情景を絵に描けるほど詳細に思い起こすよう要請される。その人は当然、最初は弁当に関連して友人にいじめられた苦いエピソードばかりを思い出す。内観3項目（「してもらったこと」「して返したこと」「迷惑をかけたこと」との関連で言えば、日の丸弁当は母

親に作ってもらったのだから、「してもらったこと」だが、それは「迷惑をかけられた」諸事実と一体となって、母親への恨みや愛されていないという信念体系—価値合理性 X—を支えるゲシュタルトを構成している。内観面接者は価値合理性 X と別の価値観を提示したり、あるいは価値合理性 X に直接言及したりはしない。内観者が内観 3 項目にそって事実を思い起こす努力を受容的に受け入れ、報告を徹底して聞き、最大限の共感と尊敬を示す礼拝を繰り返す。内観者は関係の良かった父親や兄弟については、「してもらったこと」「して返したこと」「迷惑をかけたこと」の想起が行いやすく、「迷惑をかけた」にもかかわらず、いろいろ「してもらった」事実が思い起こされ、健康な罪悪感や被愛感が出現する。内観が軌道に乗る、5、6 日目になって、内観者は日の丸弁当について次のような事実を思い起こすに至る。日の丸弁当を毎日作っていた母親は、自分が小学校でいじめられた不平・不満を漏らすのを聞いて悲しい顔をしながら、いつも黙ってふかし芋を食べていた情景。母親の悲しい顔と毎日ふかし芋を食べていた母の姿がありと想起されると、それは内観者の人生観を 180 度転換させる衝撃となる。母親は毎日芋を食べることで、何とか子供（内観者）に白米の弁当を持たせることができたのである。毎日、日の丸弁当をもって学校に行った事実そのものはまったく変わらないのに、その文脈や意味解釈のゲシュタルトがひっくり返ってしまう。日の丸弁当と蒸かし芋にかかわる想起が突破口となり母親にかけた迷惑や、してもらったことが次々と想起され、「母親に大切にされてこなかった、愛されていないかった」にもかかわらず、自分は「健気に一人で人生を頑張ってきた」という価値合理性 X が脱構築される。母親が毎日、蒸かし芋を食べていたという簡単な事実なら、想起もたやすかろうと考えるとしたら、それは価値と事実の関係の物凄さを知らないからである。蒸かし芋のエピソード想起に内観のすべてがかかっており、そのために数十時間から 100 時間に及ぶ内省の苦闘、数十回にも及ぶ面接や内観研修所のセッティング、様々な内省のための技法が用意されているのである。

内観 3 項目は実に巧みな仕掛けである。母親と内観者の関係から言えば、相互の関係は、母親から「してもらったこと」「迷惑をかけられたこと」、母親に「して返したこと」「迷惑をかけたこと」という 4 つのパターンになるはずである。前 2 項は母親が自分にした行為の結果や影響であり、母親→自分の方向性である。一方、後 2 項は自分が母親にした行為の結果や影響であり、自分→母親の方向になる。前 2 項は、行為の影響を受けるのが自分自身だから、自分の立場から相手の行為の結果・影響を見ることになり、認知的には難しくない。しかし、後 2 項は、自分の行為を相手（母親）がどう受け取るかであって、相手の立場に立たない限り見えてこない。自分の行為が相手の利益や負担軽減になれば「して返したこと」になり、逆に負担や不利益になれば「迷惑をかけたこと」になる。この 4 つの組み合わせから、「迷惑をかけられたこと」だけを抜き

て内観3項目は構成されている。「迷惑をかけられたこと」を人間は普通よく覚えており、内観をはじめる前に、面接者は「父親・母親から迷惑をかけられたことはあるかもしれないが、迷惑をかけられたことをわざわざここで練習しなくても、いつも意識していることなので、ここでは違うやり方で物事を見てみましょう」「父親・母親から迷惑をかけられたことが、仮に99パーセント事実だとしても、残り1パーセントの迷惑をかけた部分を思い起こしてみましょう」と内観者の健康な自我部分（目的合理性A）に働きかける。迷惑をかけられた被害感情は恨みや愛されていない不満や不平と結びついているが、それを面接者は否定することなく、違った想起方法を提案する。こうした理屈で内観が進展するわけでは決してないが、内観者が目的合理性Aでとりあえず、納得して作業を進めることが大切である。内観者は内観3項目という想起方法に沿って自力でみずからの過去を検証していく。しかも、集中内観では一人でそうした想起を行うのではなく、集団で行う。集中内観は複数の内観者が同時並行して行うが、1週間、同室内観していても互いに一言も会話はしない。内観者同士が口を聞かないだけではない。内観面接者は1時間半に1回面接をするが、それは通常の精神療法の対話ですらない。面接者は内観者の屏風を開けて、「ただいまの時間、どなたに対して、いつのご自分をお調べくださいましたでしょうか？」と毎回版で押したように問いかけ、内観者の報告に「はい」と返事をして傾聴するのみである。面接では価値討議をするどころか、通常の対話すらせず、面接者は内観者の報告を「聞かせていただく」姿勢に終始する。内観者の1週間の生活は、面接者とその妻から3食を配膳・下膳してもらい、こまごまと配慮や世話を受け、まさに「してもら」ことばかりで、「迷惑をかけている」状況が現実には展開する。同室内観者（通常は6畳の日本間が2-3つ通し間で使われるので、同一空間で数人から10人程の人が、順番に面接を受ける）とは互いに口をきかず、プライバシーが守られながらも、内観に取り組んでいる連帯感が生まれる。面接者は内観者がうまく内観できなくとも内観者の立場にたち、受容して報告を傾聴する。つまり、面接者、同室内観者、さらには内観研修所のお世話が、「してもらったこと」「迷惑をかけたこと」に方向付けられ、しかも個々の内観者の内観も想起がしやすい対象から順に内省が深まるよう仕組まれている。内観3項目も「してもらったこと」「して返したこと」という比較的やさしい内省の課題から、「迷惑をかけたこと」という難しい課題までが巧妙に組み合わせられている。つまり、集中内観では外的な生活（内観研修所という場や生活）、面接者の姿勢、同室内観者のすべてが、「してもらったこと」「迷惑をかけたこと」という方向に凝縮され、しかも当人が内観しやすい対象では内観的内省が徐々に身につく、気づきも増えてくる。大事なものは「場」の雰囲気であり、たとえば母親への内観がうまくできなくとも、面接者は報告を尊重して拝聴し、内観者を受け入れる。他者の面接内容は明確には聞き取れないが、同じ棟（通し間）のすべての内観者はその気配を敏感に感

じ取っている。しかも、1日3回の食事時には先輩内観者の面接テープが約90分ほど、大音量で室内に流され、内観者は屏風の中で食事しながらそれを聞く（1週間で合計18本、総計20数時間の内観関連テープが放送される）。こうした状況が1週間も続くと、内観の場には強烈な雰囲気満ちてくる。内観者は次第に内観の場や内観3項目（とくに「してらもったこと」「迷惑をかけたこと」）をわが身に習熟・受肉化するようになる。こうなると母親を恨む価値合理性X（「してもらえなかった」「迷惑をかけられた」）とそれに矛盾する諸体験（「したもらったこと」「迷惑をかけたこと」）は真っ向から対立するようになり、内観者は激しい葛藤・抵抗を経験する。内観者は内観的内省や治療の場（面接者・構造）に強い抵抗や反発を向ける。にもかかわらず、治療の場がそれに影響されず一貫して安定した受容的態度で『生き残る（ウイニコット）』とき、治療の場は内観者（行為者）の価値合理性Xに由来する行為や情動的な揺れに影響されない外在性・外部性の「質（＝異次元性）」を帯びてくる。つまり外在性の質は内観者（行為者）が進んで生み出すわけではなく、逆にそれに抵抗するエネルギーと外部の場の関係によって生み出される。内観者の『意に反して』『思いもかけず』、その外部性は生み出されるわけである（行為者の意図に反した創造というのは、ヴェーバー社会学でしばしば使われる「意図せざる結果」を連想させる）。こうしたパラドキシカルな現象を精神分析では「生き残り」と呼ぶ。この種の外部性こそが、行為者の視座の転換を可能にする。

内観的内省の習熟と治療の「場」の「生き残り」が一定の閾値を越えると、内観者の「こころ」に価値合理性Xと矛盾する過去のエピソードが忽然と浮かび上がってくる。それが日の丸弁当を作っていた母の悲しい顔や毎日蒸かし芋を食べていた母親の姿である。こうした事実と価値合理性Xは矛盾するので、同時には成立しない。価値合理性はその内容の如何を問わず一貫性を求める性質があるので、それに見合うように事実の諸側面はチョイスされ、一定のゲシュタルトを構成し、矛盾する記憶は意識から排除される。価値合理性Xと矛盾するエピソードが想起される、つまり蒸かし芋の事実が想起されるということは、価値合理性Xが融解（脱構築）し始めたことの証左である。蒸かし芋の事実が想起されてから、価値合理性Xが融解するのではない。①価値合理性Xの融解（脱構築）、②蒸かし芋の事実の想起、③価値合理性Xと相容れない内観的態度や「場」の受肉化、④価値合理性Xを外から眺める視座の獲得（＝価値自由）の4つは、一つの現象の異なった4側面に過ぎない。こうした力動的な自己超越こそが、精神療法における価値自由であって、価値自由を固定的なものとして外側に取り出すことは原理的にできない。治療構造や場、さらには面接者とのかわりを通して、内観者の視座は外部へと移行する。これが内観者の〔目的合理性A／価値合理性A〕と面接者の〔目的合理性B／価値合理性B〕が深くかみ合い、次元を超えて〔目的合理

性／整合合理性〕に力動的に転位する脱構築的な〔価値自由〕である^{（脚注）}。

〔目的合理性／整合合理性〕は治療者（研究者）が患者を次元の違う視座から観察する非対称な関係であり、治療者はそうした次元の違いに依拠して治療の構造や規則を用意し、患者に提示する。そうして設定された治療構造やルールの中で、患者は様々な精神療法的な経験をする。精神療法的には〔目的合理性／整合合理性〕は治療構造論として論じられてきた問題系列であり、一方、〔目的合理性／価値合理性〕は体験過程論として論じられてきた問題系列である。これはまさに構造と行為主体の関係としてノルベルト・エリアス（1939/1977-1978）以来論じられてきた社会学的なテーマに他ならない。きわめて単純化して言えば〔目的合理性／整合合理性〕は、社会の構造や制度・規則というマクロな側面に視座を置いた決定論的で客観主義的な「構造一機能主義的社会学」に親和的であり、一方、〔目的合理性／価値合理性〕は行為主体の自発的・創造的な遂行というミクロな側面に視座を置いた「解釈社会学」に親和的である。「理解社会学のカテゴリー」で定式化された〔目的合理性／整合合理性〕と「社会学の基礎概念」で定式化された〔目的合理性／価値合理性〕は、いずれもヴェーバーの名著『経済と社会』（前者は旧稿部分、後者は新稿部分）の概念規定にかかわっており、二つの対概念とそれをめぐるヴェーバー自身の揺れ（橋本直人 2000）は、ヴェーバー理論を方法論的個人主義や解釈社会学だけ論じられるのかという問いにもつながる。

社会学という学問は「構造一機能主義的社会学」と「解釈社会学」をめぐって揺れ動いてきた。こうした社会学的方法論の二元性を打ち破る試みとして、ギデنزやブルデューは構造化理論や「ハビトゥス」を提唱している。しかし、今枝（1990）、山本（2007）らの検証から分かるのは、それらの理論の最大の難点は、どのような条件がそろえば、規則としての構造（〔目的合理性／整合合理性〕）が資源としての構造（〔目的合理性／整合合理性 * 目的合理性／価値合理性〕）に変換・変容するのが明らかにされていない点である。筆者が本項で論じた精神療法の治療構造と体験過程のダイナミズム（治療構造の生き残り＝意図せざる結果＝視座の外在化＝事実の想起と価値合理性 X の脱構築）は、規則としての構造が資源としての構造にいかに変換されるかを示している（筆者の精神療法的な脱構築論は、教育社会学的研究をベースにしながらバスカー（1989/2006）の「批判的实在論〔Critical Realism〕」を社会学理論として発展させたアーチャー（1995/2007）の実

（脚注） 母親に「してもらったこと」「迷惑をかけたこと」を得心できたとしても、その後のすべての認知が永続的にそのパターンに固定されるわけではない。集中内観が済めば体験の大部分は醒めてくるし、現実の母親との「迷惑をかけた」「迷惑をかけられたり」の関係に戻る。しかし、重要なのは母に「してもらったことはない」「迷惑をかけられた」という堅い信念で生きてきた人が、「してもらった」「迷惑をかけた」事実を心底得心する体験は（これは他人からみれば当たり前のこと）、他者が想像する以上に価値の修正として後に残り、人生を変える力になる。というのは、そうした体験は母から受け入れられ・愛されていた自分を発見することに他ならず、それは自己受容につながるからである。

在論的社会学に近い)。

本項では事実が価値に影響をあたえるとは如何なる事態かを内観療法を例に長々と説明してきた。価値合理性 X が融解 (脱構築) して、強い意識性 (= 自己洞察) が発現するとき、そこには内観的な習熟や「場」の自明性 (無意識化・身体化・受肉化) が同時に布置されている。こうした意識性の強い『脱構築』と、無意識化・身体化にかかわる『構築』は突如現れるのではなく、ミクロな脱構築／構築 (つまり半意識) の積み重ねの結果として生まれてくる。ヴェーバーが「諒解」概念で提示したのは無意識化・身体化にかかわる『構築』の側面とミクロな脱構築／構築の『半意識性』の二つのみである。内観療法の臨床で示したように、「諒解」は 3 つ全部がそろって、はじめて一つの力動として全体が理解できるのである。内観では内観 3 項目という方法論ですべての内省が貫かれるが、驚くべきことに内観 3 項目とヴェーバーが諒解による秩序の妥当ルートとして取り上げたものがまったく一致する。詳しくは次稿で紹介するが、ヴェーバーは諒解が成立する仕組みとして、習俗・慣習律・法にかかわる倫理的ルート (法的秩序) と相互の利害関係の布置・損得勘定のルート (経済的秩序) の二つをあげている。松井も指摘するように、ヴェーバーが言う利害関係は経済的損得だけでなく、安心や自尊心といった心的なものも含まれる。ヴェーバーや松井は慣習律のルートと利害関係の布置のルートの関係を明確に語っていないが、内観 3 項目が「してもらったこと」「して返したこと」というギブ・アンド・テイクの利害関係にかかわる内省 2 項目と、「迷惑をかけたこと」という倫理的な内省 1 項目から構成されているのは実に意味深い。これは心的秩序 (超自我) にしても、社会的秩序にしても、秩序が形成される原理 (平たく言えば、家庭で親が子供に慣習律をしつける方法) の共通性を暗示しており、ヴェーバーはそれを社会秩序の妥当する経路として社会学的に取り出し、同じものを内観は価値の見直し (価値自由性の創出) の実践方法として取り出したのである。内観療法を比較精神療法の観点から理論化した筆者からすると、ヴェーバーの主著『経済と社会』の方法論にかかわる論考―「理解社会学のカテゴリー」と「経済と社会的諸秩序」―で重要な位置をしめる「諒解」や秩序の妥当の経路、すなわち支配の正当性は、まさに精神療法の本質と見事に重なっている。

< 6 > ヴェーバーの「価値討議」「価値自由」「決断主義」「支配の正当性」

ヴェーバー理論において「価値自由」や「価値討議」は方法論的に重要であり、それは彼の「決断主義」の問題にも関係する。矢野 (2003) や橋本 (1999) の論考をもとに、ヴェーバーの「価値討議」「価値自由」を整理してみよう。「価値討議」はヴェーバーの「価値自由論文 (1922/1982)」に記述されている特異な討議像である。矢野 (矢野 2003、141 頁) によると「価値自由論文」は「職業として科学」の下敷きになった論文であり、しかもそれはヴェーバーが「価値自由」

な討議をもとめて社会学会を設立するきっかけになった社会政策学会での価値判断論争的一幕で用いられた「所見」に由来している（矢野2003、147-148頁）。価値討議の重要性をヴェーバーは社会政策学会で繰り返し発言したが、一向に理解されなかったという（中村1972、98頁、矢野2003、148頁）。ヴェーバーの〈価値討議〉とは以下のようなものである（矢野2003、151-155を参照した）。

a 価値公理の抽出 討議参加者の立場を個々の評価について言明＝分節化するだけでなく、その理由の違いからさかのぼって、ゆくゆくは、自分の判断についての究極の原理や根拠（＝価値公理）まで違いを把握していく。

b 価値公理に該当する態度決定のカズイスティック化 aとは逆に、価値公理からその人の個々の態度決定を導く際の寄与。

c 事実に結果の考慮 事実に帰結を考慮に入れた上で態度決定を行うよう参加者にせまりうる貢献であり、ある態度決定を行った場合、その手段や支払うコスト、副次結果などの事実に・因果的な帰結を事前にできるだけ明らかにしておくことで、参加者に態度決定の変更をせまることができるという貢献。

d 態度決定の修正 態度決定を変更しなくてはいけなくなったときに、別の新しい価値公理を選び、そしてそれを元にどのように新たな態度決定をするかということをしめるための貢献。

矢野（2003）も言うように、われわれが何かを討議をするとき、一般に最終的に何らかの合意やコンセンサスを目標にすることが多い。しかし、上記ヴェーバーの価値討議はこうした一般的な討議像とはおよそかけ離れている。ヴェーバーが価値討議で求めるのはコンセンサスや合意ではなく、討議の参加者の価値の明確化であり、橋本（1999、125頁）はそれを究極的価値を選び取る価値討議の機能と呼んでいる。ヴェーバーの以下の記述にそれは典型的に表れている。

私たちは、論争相手についてはもちろん、自分自身の意見についてすら、いや言うほどしょっちゅう、誤解している（ヴェーバー1922／1982、323頁）。「日常」を漫然と生きている人間は、一部は心理学的制約のため、一部はプラグマティックな制約のため、不倶戴天の敵同士のような諸価値を混同していても、それを意識していない。それどころか、むしろ、それを全く意識しようと望まないのである（ヴェーバー1922／1982、319-320頁）。

自分の論敵が実際に何を意図しているのか（あるいは自分自身も何を意図しているのか）、つまり議論の当事者同士がたんに外見上ではなく実際に依拠しているような価値を明確にすること、それをとおして、何よりも、その実際に依拠している価値についての態度決定が可能になることである（ヴェーバー1922／1982、315頁）。何故、そしてどの点で、一致しえないのかについての認識。

そうした認識こそ一つの真理の認識に他ならない。そして、この認識に仕えるものこそ＜価値討議＞なのである（ヴェーバー1922/1982、315頁）。

「価値討議」は“各々の人の根底にある＜評価＞を「事実」として受け取るのではなく、科学的批判の対象となしうるといえるのはどういう意味なのか”（ヴェーバー1922/1982、311-312頁）を焦点とし（矢野2003、149頁），“（実際に、また外見上）＜評価＞をことにする人と＜討議＞する場合、実際に相対立する＜評価＞の立場を確定する”（ヴェーバー1922/1982、315頁）ことが本来の機能であるとヴェーバーは述べている（矢野2003、143-144頁）。矢野はヴェーバーの価値討議を、“うまくいけばいくほど、場合によっては参加者間の態度決定上の溝を深めることになるような討議”（矢野2003、155頁）であり、“ヴェーバーが、＜価値討議＞という討議において参加者に求めているのは、できるかぎり根源的なレベルまで各々の立場を言明＝分節させ、そして因果的な帰結を考慮した上で、各々の態度決定を導くことにある。”“結果として場合によってコンセンサスが破壊され、まったく意見の一致とは正反対の極にいくことになったとしても、それはやむをえず、それはそれで意味があったと考えるのが、この討議像なのである。”とまとめている。

価値に対するヴェーバーの態度は、しばしば「決断主義」として批判され、橋本（1999、125頁）はヴェーバーの「決断主義」について二つの解釈を紹介している。一つは古くからある解釈（ハーバーマスやモムゼン）で、ヴェーバーは独断的な決断主義に陥っているとする考え方。もう一つはヴェーバーに決断主義を制約する手続き（たとえば「価値討議」）を読み取り、そのことで最大限の明晰さ、首尾一貫性、知的誠実さ、偏見にとらわれないこと、責任感、コントロール可能性が担保されるので、ヴェーバーの「決断主義」は粗野で独断的な決断主義とは違う「洗練された決断主義」だとする考え方である（アルバート、シェルフター、フーフナーゲル等）。たとえ「洗練された決断主義」であったにせよ、ヴェーバー理論に従うかぎり、事実命題の追加や修正によって諸種の当為価値の実行可能性に影響を与えることができるに留まり、社会科学は事実と当為価値のあいだに「可能性」の領域を生み出すことで「当為価値の実行可能性の範囲」に影響を及ぼすことができるに過ぎない（橋本1999、285頁、アルバート1968/1985、117頁）。アルバートは、ヴェーバーの価値討議は究極的価値を批判にさらすとしても、それを変更しないという点で制約があると述べている（アルバート1968/1985、111-112頁）。つまり、ヴェーバーが価値討議や価値自由で論じているのは、討議の参加者にできるかぎり根源的なレベルまで各々の立場を言明＝分節させること（すなわち意識化・明確化・自覚させること）であり（矢野2003）、事実が究極的価値に影響を与えるメカニズムや仕組みを論じているわけではない。橋本（1999、311-312頁）はヴェーバーの「価値自由」を「近代主体」の特性として解釈し、「価値自由」という方法が“事実と価値

の関係を見極めつつ、究極的価値を人格のコアにおく主体を陶冶する。すなわち、自己の人格を構成する諸要素を階層的に構成し、究極的価値をコアにおき、それを決断することができるような主体を陶冶する”と規定し、その上でヴェーバーの価値自由への批判を次の三点に整理している。①究極的価値として選びとられるものが、他者にとって、有意味なものとして認められない場合がある。究極的価値は、決意として選びとられればよいというものではなく、他者とのコミュニケーションにおいて承認されなければならない。「価値自由」に対する「近代主体」的解釈は、しかしそのようなコミュニケーションによって形成される「批判的公共性」よりも、研究者の自覚と決意を重視してきた（ヴェーバーの価値理自由論は、認識の客観性を個別主体の自覚という問題に還元し、解消してきた。つまり「研究者の決意表明として価値自由」である、という中野（1993）の説が引用される（橋本1999、385頁））。②究極的価値を選んで固定することを要求する「価値自由」は、科学的研究の方針として望ましくない。むしろ科学的営為における価値観点を「仮説」としてみなし、因果性の研究を通して変更していくべきである（ロッシ（1965、pp346-348）の説）。③究極的価値の意味を反省するといっても、ヴェーバーの場合、各人の「究極的理念」というところで行き止まりになっている以上、その究極的価値理念は、依然として無規定なまま宙に浮いている。すなわち、みずから選びとった究極的価値理念は、自分ではそれ以上問題化できないという点に問題がある（折原（1981、210-211頁）の説）。橋本（1999、385頁）はそうした限界を基礎付け主義の徹底によって乗り越えようとする折原（1981、210-211頁）の説を解説・引用している。折原は自己の究極的理念を背後から問い返してくるような、自己を超える真実在、すなわち「根源的主体」を自覚することが肝心であるとする。では誰がいつそう深い問いを突きつけてくるかといえ、それは主体を超えた存在（根源的主体・神・原存在）であり、究極的理念によって支えられた近代主体は、この超越的な存在によって問われる受動的な存在であるという。

橋本（1999、315頁）が言うように、“ヴェーバーは社会科学を経験科学であるとして、その内部に因果分析と意味解釈を位置づけ、これらを補助するものとして、その外部に価値分析を位置づける”。ヴェーバーの場合は、“積極的に「価値分析」という外部を想定していたのであり、価値分析がなければそもそも社会科学は存続しえなかった”。しかし、ヴェーバーの以下のような記述から、彼が価値判断（究極的価値）を事実性にかかわる因果関係では解明できないものとして明瞭に区別していたことも明らかである。

“因果的説明の手段をもってする、所与の現実のまったく「経験的」にすぎない分析と、何かある価値判断の「妥当性」を確認したり争ったりすることとのあいだの架け橋は、決して存在しない（ヴェーバー1922/1988、127頁）” “因果分析は絶対にいかなる価値判断も提供しないし、また価値判断というようなものは絶対いかなる因果的説明もできない（ヴェーバー1922/1969、116頁）”。事

実と価値を上記のように対置させるヴェーバーの姿勢や（究極的）価値を自分が引き受けるという「決断主義」は価値を選択する理由（正当性）を最終的に自己に基礎づけ、正当化（理由づけ）の無限背進を打ち切ることができる反面、決断によって形成された「信念」が変更不可能な形で正当化されてしまう危険があると橋本（1999、143-144頁）は指摘する。さらに“＜決断主義＞には次のような問題がある。すなわち、合理性の問題を諸価値の内的一貫性という問題に限定するあまり、決断そのものに対して合理的な理由を与えることができず、また、決断を別の決断に変更すること（究極的な価値を変更すること）にも合理的な理由を与えることができない”（橋本1999、146頁）。“厳密に言えば、＜決断主体＞は、人格的・実践的な問題を、社会科学によっては陶冶できないものとして放置しているに過ぎない。＜決断主義＞の実践的側面は、むしろ社会科学がそれ以上踏み込めないものとして尊厳を与えられているにすぎない”と橋本（1999、156頁）は述べている。

（究極的）価値と事実をめぐる上記のヴェーバーの対立的図式を、橋本は「近代主体」「決断主義」として捉え、その問題点を整理している。そうした「近代主体」「決断主体」の『難点』を克服するために、橋本（1999、315頁）は「問題主体」「成長論主体」というモデルを提唱し、ヴェーバーとは逆に「価値分析」「意味解釈」を重視し、因果分析を補助的に位置づけている。「問題主体」ではヴェーバーの「価値自由」に代替しうる方法論として「問題自由」が提唱される。「問題自由」とは“「問題への自由」という積極的自由であり、それは一方では自分で問題を立てる意志と能力をもち、他方では、自由に立てた問題について、それがどのような内容と性質の問題であるのかを反省的に捉えかえすことである。”“他方で「問題自由」は、「価値からの自由」という消極的側面をもっている。うまく構成された問題は、それに対する価値的応答を両義的なものにすることができる。・・・・中略・・・・両義的な評価を可能にする「問題」は、生の評価と負の評価の割合を各人の主観的判断に任せ、状況的に応じて可変的なものにする。そうすることによって「問題自由」は、価値判断の内容を、そのまま人格のコアにおくことができないように制約する。別の観点からいえば、「問題自由」は、価値的に中立になるのではなく、問題に対するさまざまな価値的応答を、その都度の応答によって変更可能なものにする。”（橋本1999、313-314頁）

橋本はヴェーバーの「価値自由」や「決断主義」が究極的価値に対して行き止まりとなり、コミュニケーションの断絶や独善を招きかねないという『難点』を乗り越えるために、「問題主体」「成長論的主体」というモデルを提唱し、そこで究極的価値を「仮説」として保持し批判検討することを求めている（橋本1999、156頁）。橋本はこうしたモデルによって、問題をできるだけ早く取り除こうとするサイコセラピストたちに対して、“「問題」は人間にとって正常な要素であり、人生の創造と再構築において不可欠でさえある。問題とは、まだ見出されていない内面の可能性を、外に向かって示すサインである。精神的な悩みを抱えた人を自由にするためには、その悩みを解消

するのではなく、むしろそれを意義深い問題へと高めるよう介助すべきであろう”（橋本1999、105-106頁）とロロ・メイを参照しながら提言している。

（究極的）価値の行き止まりを、単純に「難点」として捉える橋本の「問題主体」「成長論的主体」の考え方は、第一に精神療法の実践や理論からずれており、そもそも提言になっていない。そればかりか、第二にヴェーバー理論の批判的な乗り越えとしても不十分なものになっている。

第一の点について。彼がサイコセラピストたちへの提言とした「問題」の捉え方は、洞察志向的精神療法の基本中の基本であって、そもそもそうした視点が身についていなければ精神療法はうまく遂行できない。さらに重要なのは精神療法において、患者が価値に関連して「行き止まり」になる経験は（究極的）価値の本性から不可避であり、それは患者が近代主体だからでもないし、未熟だからでもない。精神療法では、この種の「行き止まり」を治療抵抗として重視するが、前項でも見てきたように、患者が価値の一貫性（価値合理性X）を保持しようとする反抗・抵抗のエネルギーが患者自身の価値合理性Xの脱構築に必要な外在的な「場」を生み出すというパラドックス（＝生き残り）こそ洞察志向的精神療法の力動の核心である。橋本がコミュニケーションの断絶や独善を回避するために提唱した「問題主体」「成長論的主体」は、問題の在り処を逆に分かりにくくしてしまう。精神療法でもコミュニケーションの断絶や対立だけが重要ではなく、いたずらに断絶・行き止まりを強調すべきでないのは当然である。精神療法的な治療者患者関係では、コミュニケーションがつながる部分（「目的合理性A」と「目的合理性B」）と原理的に対立する部分（「価値合理性X」と「整合合理性B」）が同時に並存し、両者が治療とともにどのようにダイナミックに変容するかが重要である。橋本の論考は上記の人間の精神的成長にかかわるダイナミズムを曖昧にしかねないし、究極的価値を仮説として保持するという彼の成長論的主体の考え方は、実に奇妙である。なぜなら、究極的価値は実践場面では生々しい現実として作用し、原理的に「仮説」たり得ないからである。究極的価値を仮説として保持した場合、そうした仮説を支える別の究極的価値が「密やかに」布置される事態にもなりかねない。

第二の点について。橋本の「問題主体」「成長論的主体」の考え方は精神療法的に問題があるだけでなく、ヴェーバー理論の批判的検証という点でも大きな問題を抱えている。橋本が言うように、ヴェーバー理論にはコミュニケーションの対立・断絶や「決断主義」に陥りかねない方法論的個人主義の『難点』があることはよく知られているが、同時にヴェーバー理論には佐藤（2008）や松井（2007）が指摘するように方法論的個人主義とは異質なコミュニケーション論的要素が明らかに存在している（詳しくは次稿で検証する）。ヴェーバー晩年の理論的論考「社会学の基礎概念」「理解社会学のカテゴリー」のいずれにおいても、ヴェーバーは「行為」と「行為連関」を同義的・互換的に使い「思念された意味」や「社会秩序」を定式化している。ヴェーバーの主著『経済

と社会』の概念を規定している「理解社会学のカテゴリー」では「ゲマインシャフト行為（社会学の基礎概念では社会的行為に相当する）」から基本カテゴリーの定式化が始められている（「カテゴリー」論文の第四章以降）。人間の社会的行為の描写から出発し、社会的行為が次々と連鎖するうちに制定法や制定規則がないにもかかわらず、あたかもそれがあるかのごとき「諒解」や「場」が『事後的』に出現し、秩序を形成するといった事態が説明される。社会的行為が連鎖するうちに、ある種の秩序が事後的に出現するという事態は、佐藤（2008）がルーマンの行為コミュニケーション論の解説で述べたこと、すなわち、行為の意味は他者の行為との関係でしか決まらず、行為コミュニケーションは意味の幅という痕跡を残しながら事後的に成立するというコミュニケーションの基本理解とほとんど重なる。

ヴェーバー理論の『難点』をコミュニケーションの対立・断絶にかかわる「価値自由」「価値討議」「決断主義」に求めるのは見当違いであり、真の『難点』は社会的行為が次々と連鎖するコミュニケーション論的な出来事と、コミュニケーションの対立・断絶を招きかねない（究極的）価値・制度・構造の関係がどうなっているか、その関係が整理されていないことである。こうした問題は、社会学的には「構造－機能主義的社会学」と「解釈社会学」の対立にそのまま重なり、ヴェーバー理論に即して言えば、[目的合理性／価値合理性]と[目的合理性／整合合理性]の關係に重なる。同じ問題を精神療法では100年以上、体験過程論と治療構造論として議論してきた。

ヴェーバー理論では社会的行為がいかに秩序や構造（制度）を紡ぎだしていくか（あるいは固定化が生じるか）は様々に論じられている。例えば、社会的行為と秩序の関係では、それは「諒解」の一つの形式（無意識化・没意味化）として論じられ、社会的な支配制度においては、カリスマの日常化（「カリスマ的支配」から「伝統的支配」「制定法支配」への移行）として論じられる。しかし、ヴェーバー理論では、構造がいかに脱構築されるか（行為主体の体験から言えば「究極的価値」がいかに修正・脱構築されるか）の原理が論じられていないので、体験にしても、制度にしても無意識化・硬化の方向ばかりが目立つことになる。ヴェーバーの「鉄の檻」問題も実はこうした方法論的問題に根があると筆者は考えている。ヴェーバーはこうした方法論的欠陥を補償するかのように、晩年には「カリスマ的支配」「カリスマ突破」に重大な関心を寄せており、それが戦前のドイツ政治の全体主義傾向に手を貸したと批判されることにもなった（モムゼン1974/1993-1994）。

上記のようなヴェーバー理論の方法論的な隘路は、事実と価値の關係の問題でもある。ヴェーバー理論に従う限り、（究極的）価値は明確化できても、それを外在的な事実から再検証あるいは脱構築するすべ（方法）が見当たらない。（究極的）価値は主体が外界（事実）を意味づけ・方向付ける視座であるが、すべてを見る眼はみずからの眼だけは見ることができない。こうしたアポリアを解消する策として、外部の結果（事実）を責任倫理として引き受ける騎士的精神やカリスマ突

破がヴェーバー理論では強調されることになる。ヴェーバーのような理解の仕方だと、行為者の価値に影響を与える事実性は非日常場面でのみ作用することになる。こうなると、日常と非日常の落差があまりに大きくなり、（究極的）価値を修正・脱構築する経験は英雄やカリスマといった行為主体の資質問題に回収されてしまい、方法論的議論が消えてしまう（ヴェーバー自身、人間の価値問題が技術的＝経済的問題に変えられ、一つの専門学問的分野の議論の対象とされることに堪えられないと述べている（マリアンネ・ヴェーバー1926/1963、319頁））ことからこれは伺える。この問題はヴェーバー社会学の方法論欠陥や彼自身のプロテスタンティズム的な世界観の問題にもかかわる事柄である一次稿で述べる）。

事実（外在性）から価値（内在性）への影響は、果たしてヴェーバーが言うように、非日常状況に限られるのだろうか。この問題を理解するにはコミュニケーションとは何かを考える必要がある。佐藤のルーマン理論の解説は実に分かりやすい。それによれば、コミュニケーションとは、主体の行為によって別の主体に情報が物のように手渡される現象ではない。行為の意味は最初から確定されているわけではなく、原理的にある種の不確定性を含んでいる。佐藤はパーソンズの行為システム論を批判して以下のようにコミュニケーションについて述べている。

要素である個々の行為を具体的にどう同定できるのか、である。行為システム論では行為はその意味で同定され、意味は行為者の意図で同定される。だが実際には、行為の意味、すなわち「これはどういう行為か」は決して自明ではない。自分は好意＝「手助け」でやったのに、相手に悪意＝「攻撃」ととられた経験は多くの人にあるだろう。日常ではそういう行き違いがたえずおきる。いや、行き違いがおきたかどうかすら、はっきりしない。それがどんな行為なのか確認されないまま、行為に新たな行為がつながっていく。つながっていくことで、前の行為は「こういう行為だ」と事実上（＝遂行的に）同定される。・・・中略・・・いずれにせよ、前の行為が何であるかは、後の行為に依存する。そして、その後の行為が何であるかもそのさらに後の行為に依存し、そのさらに後の行為もそのさらにさらに後の行為に・・・となる。論理的にはそう考えるしかない。行為はいわば事後的に成立する。

といっても、後の行為が全てを自由に決めているわけではない。後の行為は前の行為（列）につながることで、前の行為がなす文脈のなかにおかれる。その文脈のなかで自らの意味を成立させる。だからあわせていえば、前の行為がなす文脈のなかにおかれた後の行為が前の行為を解釈していく。（佐藤2008、190-191頁）

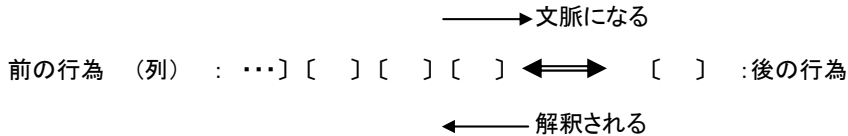


図2 行為—コミュニケーションの相互参照 (佐藤俊樹 2008, 191頁より引用)

コミュニケーション論的に行為(社会的行為)を考えれば、行為の意味が外部(他者の行為)から影響を受けるという事態は非日常的どころか、それはコミュニケーション本来の姿だということになる。ヴェーバーもこうしたコミュニケーションの日常的なあり様を、「理解社会学のカテゴリー」では「諒解」概念として社会的行為(ゲマインシャフト行為)と秩序の関係で論じている。佐藤はルーマン的なコミュニケーションの定式化において、行為—コミュニケーションは、ある「意味の幅」をもった痕跡を残して「事後的に成立する」と述べている。ヴェーバーは社会的行為が相互にやり取りされるうちに、「結果的(事後的)」に、あたかも制定法・制定規則があるかのような秩序や拘束力が「場」に生まれる現象を「諒解」として記述するが、これはコミュニケーション論におけるコミュニケーションの事後的成立や文脈形成と同じ事態を指している。

佐藤(2008, 192頁)によれば、パーソンズのように行為を原子論的に捉えることは自明でもないし、伝統的な考え方でもなかった。戦前のドイツ社会学(ヴェーバーやジンメル)では行為は行為連関で考えるのが当たり前であり、それをパーソンズが単位行為論によって消してしまったのだという(佐藤2008, 150頁)。ルーマン理論に関する長岡(2006)との議論の中で、佐藤(2008, 71頁)は“行為が関係的に定義されることだけを認めれば、ルーマンのシステム論の大部分は社会学の通常の記述形式の一つ、すなわちM・ヴェーバーが提唱した理解社会学の延長線上に書き換えることができる”と述べており、このことからしても、ヴェーバーの「諒解」概念がいかに重要であるかが分かる。

ヴェーバーの「価値自由」「価値討議」「決断主義」を、筆者はここまで、コミュニケーションの『断絶』と表現してきたが、実はこれは正確ではない。通常の社会的行為の連関(コミュニケーション)そのものが、すでに原理的に不確定な要素(つまりズレや軽微な断絶)や事後成立性=他者依存性(佐藤2008, 59頁)を含んでいるのだから、日常的なコミュニケーションの成立(ヴェーバー理論ではゲマインシャフト行為と諒解)と究極的価値や決断主義にかかわる非日常的な対立・対峙の様相を、コミュニケーションの「つながり/断絶」として捉えるのは不都合である。両者はコミュニケーションの「質の違い」として理解されるべきあり、それをコミュニケーションの有・無で論じてしまうと両者の関係やダイナミズムを見失うことになる。通常程度の不確定性やズレを伴うコミュニケーションにおいては、行為主体はそれほど強い情動・葛藤・不安・反発を感

じることなく比較的スムーズにコミュニケーションがつながる。これは精神療法的な治療者患者関係で言えば「ほど良い陽性転移」や「治療同盟」であり、治療構造との兼ね合いで言えば、構造が「資源」として機能している状況である（これをヴェーバー用語で表現すれば、行為者同士が同じ次元でかかわる「目的合理性／価値合理性」である）。一方、価値問題で行為者同士が厳しく対峙する場面では、行為者間に反発・抵抗・不満（これと正対な強い陽性感情がやり取りされる時期もある）などの激しい情動エネルギーを伴うコミュニケーションがやりとりされ、精神療法的な治療者患者関係で言えば、それは強い転移関係であり、治療構造との兼ね合いで言えば、規則としての構造である（こうした状況をヴェーバー用語で表現すれば、行為者（患者）に外部性（観察者／構造）が著しい非対称として布置される「目的合理性／整合合理性」である）。前項の精神療法の説明からも分かるように、上記二つのコミュニケーションは、一つの治療者患者関係に同時並存しており、対称的なコミュニケーションと非対称的なコミュニケーションが相互にどのような影響関係にあり、どのような力動を展開するのがポイントである。こうしたコミュニケーションのあり様は、ヴェーバーの提起する「諒解」のあり様に、そのまま連動してくる。諒解には、①半意識・中間的な体験領域としての「諒解」、②無意識化・身体化・構築としての「諒解」、③意識化・脱身体化・脱構築としての「諒解」、の三つがあることは既に指摘したが、ヴェーバーが詳しく論じた、①の「諒解」は通常のコミュニケーションにかかわることは今までの議論から分かるであろう。ヴェーバー理論では、③がまったく抜け落ちているために、①②③が全体としてどんな関係にあるのかが見えてこないのである。ヴェーバーの「価値自由」論の不十分さは「諒解」現象の不十分な捉え方と表裏一体であり、それは「目的合理性／価値合理性」「目的合理性／整合合理性」に関連する方法論的な未整理さにもかかわっている。

これまで議論を整理すると、ヴェーバーの支配の正当性論に関連して次のようなことが言える。橋本はヴェーバーの「価値自由」を批判する議論の中で、「価値自由」が機能概念としての性質をもつことを指摘し、その基本機能として「正当化」と「発見法」の二つをあげている（橋本1999、300頁）。佐藤もルーマン的な意味論から『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を批判的に読み解く作業の中で、自由に関連して橋本と同様なことを述べている。佐藤（2008）によれば、プロテスタンティズムでは原罪とセットになった個人の原理的な選択の「自由」が社会の外側に（神との契約関係で）布置される。社会の外部に布置され、社会に回収され得ない個人の自由こそ（「自由であらざるを得ない」近代西洋の業（ごう）としての自由とも言える）、近代社会の離陸を可能たらしめたものであり、西洋近代社会の正当性の源泉であることを佐藤は見事に見抜いている。ヴェーバーは「価値自由」の力動や脱構築の原理を捉え損なっており、それはとりもなおさず、支配の正当性の理解が不十分であることを意味する。すなわち、ヴェーバーの「諒解」概念に

欠けている部分こそ（＝脱構築に関連する③の諒解、筆者流（1994）に言えば「すむ（澄む＝住む）」体験）、支配の正当性の鍵なのである。天皇制支配の本質はヴェーバー理論をそのまま当てはめたり、輸入することでは説明できない『構造』になっており、この意味で水林の天皇制論は破綻している。

矢野（2003、156頁）はヴェーバーの価値討議が単なる討議の方法論にとどまるものでなく、方法論的合理主義（つまり社会学診断法）とセットで構想されていた点を文献学的考証から明らかにしている。しかし、本稿で既に指摘したように、ヴェーバーの診断学は構造的にヤスパース流の精神病理学的診断学と同じであり、そこでは非対称的な「目的合理性／整合合理性」と対称的な「目的合理性／価値合理性」の間に埋めがたい溝があり、両者が転位する力動は期待できない。両者の転位が主題となるのは、精神療法的診断と精神療法的対話であり、そこでは価値と事実、現在と過去、内面と外部、自己と他者、一人で居ることと他者ととともに居ることが力動的に深くかみ合っている。ヴェーバーの「価値討議」の目標は、あくまで討議者の価値の明確化であり、精神療法的に言えば、討議者（対話者）同士の深いコミットによって対立（防衛＝価値合理性）が明確化する時点（つまり転移の自覚）で作業は終わりになる。それ以上前には、ヴェーバーの価値討議では進めない構造になっている。

矢野が整理したように、ヴェーバー理論では討議者同士が「今・ここで」互いの価値を言明＝文節化する「価値討議」と、過去の歴史や他文化を、その時、その文化に生きた人々の＜価値＞に即して理解する方法（すなわち方法論的合理主義＝理解社会学）とが、互いに不可分な関係にあるが、過去の歴史理解と「今・ここ」での現実理解の密接な関係は、精神療法（精神療法的診断と精神療法的対話）という営為においては、実践的にも理論的にも詳しく検討されてきた。精神療法の実際を知らない人は、精神分析は過去の親子関係を扱い、一方、森田療法は過去を扱わず、今・現在の患者の行動を問う療法だと考えるかも知れない。しかし、こうした過去と現在の機械的な区分は臨床的にほとんど無意味であり、洞察という現象の本質を知らない人の考え方である。洞察志向的精神療法で扱われる過去は、今・現在に影響を与えている生きた「過去」であり、「今・ここ」でのリアルな体験を抜きに患者の「過去」を臨床的に取り扱うことは不可能である（知的・概念的に患者の過去を話題にすることはいくらでもできるが、それは洞察とは何のかかわりもなく、逆にそれは洞察を阻害するように働く）。精神分析で重要なのは、治療の場（治療者患者関係）で体験される「今・ここ」でのリアルな生きた過去（転移＝病理的な転移現象）であり、そうした現在の体験（病理的な転移）は患者の過去の親子関係や他所（例えば職場や友人関係）における防衛的な不適応行動（ヴェーバー流に言えば一貫性を有した「合理的行動」）と密接にかかわっている。治療者は患者の「今・ここ」での有り様を通して、患者の過去・他所での振る舞いの実相をリアルに感じ

取るのであり、そうした理解を患者自身が内発的に「得心」する過程こそ、防衛処理＝洞察体験に他ならない。フロイトがユングに「精神分析の本質とは何か」と問うた時、ユングは「転移こそ精神分析の α であり ω である」と答えた。それに対して、フロイトはユングに「君は精神分析の何たるかを良く知っている」と絶賛したエピソードはこうした事情を物語っている。

洞察的理解の内容を治療者は最初から分かっているのではないし、それを患者に直接教えられるものでもない。それは治療者患者関係の中で治療者と患者がともに感得するものだが、その種の理解は「コンセンサス」的な対話から直接、導き出されることは『原理的にない』。(洞察的)理解は抵抗・防衛（＝転移）といった治療者患者間の対立・対峙の『挙句の果て』に、患者に諒解されるものである（一般に洞察的理解は試行錯誤や葛藤・袋小路の「心理的行き詰まり（行き止まり）」を不可避に伴う（Peterson, V. et al 1995)）。洞察の前には患者は心理的な「袋小路」に陥り、そうした袋小路を支えるのが患者の健康な自我機能を基盤にした治療同盟や「ほどよい陽性転移」である。対立・対峙という現象（価値「不自由」性）と、信頼の絆や事実在即して第三者的に事象を把握する自我能力（価値自由性）は現象的には正反対で相容れないが、価値自由は価値不自由を経ることで実現される。ヴェーバーが＜価値討議＞で表現しようとしたのは、こうした対立・対峙を含む人間学的な関係や場であって、しかも彼はそれを中途半端に語っている。

さてここまで、ヴェーバーの＜価値討議＞と精神療法を比較してきた。しかし両者にはそもそも決定的な違いが存在する。それは治療者と患者の非対称性である。つまり精神療法では治療する方とされる方と言う非対称性が不可避に存在するが、ヴェーバーの＜価値討議＞では参加する討議者間に上下関係や非対称性はなく、あくまで対等・対称である。精神療法の非対称性（治療者がなぜ治療者たり得るのか）は、しばしば人格の優劣や権力問題として論じられる。それがまったく無関係だとは言わないが、その種の問題とは別のことに精神療法の非対称性は関係している。複数の精神療法を30年以上実践し、それらの精神療法の訓練を正式に受け、精神療法「業界」に詳しい筆者からすれば、精神療法の「上手、下手」は必ずしも人格の円満性やバランスとパラレルではない。筆者の好みもあるが、友人としてあまり付き合いたくないような人で、優れた精神療法家はいくらでもいる。もっとはっきり言えば、精神療法家より患者の方が人格的に立派な場合はいくらでもある。精神療法も一種の「技術」であり、上手な大工さんが必ずしも人格的に優れているわけではないし、上手な外科医が必ずしも人間的に優れているわけでもない（そのように患者が期待して「誤解」することはしばしばあるし、実際、仕事へのコミットが人間の精神的成長に資することも事実だが、精神療法や社会科学という仕事だけが特別だとは筆者には到底思えない）。橋本はヴェーバーの人間学的研究で、社会科学は人格を陶冶するのかと、大上段に構えた議論を展開するが精神療法家の筆者はある種の戸惑いを感じざるを得ない。

精神療法的な治療者患者関係は完全に対等な関係でも、完全に不平等な関係でもない。それは「原理的に」対称な関係部分と「原理的に」非対称な関係部分の双方で構成されている。非対称なコミュニケーション部分は精神療法の実践にかかわる技法・構造、あるいは治療者という役割に由来する。精神療法の非対称性の実態をより深く理解するには、精神療法の技法やシステムを学派の違う精神療法家同士が互いに「対等」に討議する経験が役にたつ。これは精神療法を素材にした「価値討議」である。異なった精神療法の効果を様々な指標を用いて比較検証する試み（第三者的な数字や指標を用いて二つの療法を比較する）は米国を中心にさかんに行われているが、具体的な技法や理論に踏み込んで異なる療法を比較検証した本格的な「価値討議」は、筆者が属する「森田療法と精神分析の比較研究会」を除いて類例が無い。比較精神療法の『討議』は、ここ100年間、歴史的に何度も試みられてきたが、例外なく物別れか、議論のすれ違いに終わっている。筆者らの比較精神療法研究の試みが最終的な成果を出すまでに20年という途方もない歳月が必要であった。患者の価値合理性 X の脱構築と価値自由を援助する精神療法的方法論は価値自由だけでは捉えきれず、皮肉なことに「価値不自由」の理解が重要なポイントであった。

＜7＞ 価値討議の実際—比較精神療法研究から（「価値不自由」はどこに由来するのか）

筆者もメンバーの一人である「森田療法・精神分析の比較研究会」が北西憲二、皆川邦直の両氏を中心に組織されたのは1985年のことであった。研究会の目的は、他の学派の精神療法を実践的に理解し、みずからの精神療法に役立てることだった。研究会には両学派を代表する臨床家が参加しており、個々のメンバーは他の療法を学ばなくても専門家として既に認められており、実践的に困ることは何もなかった。メンバーは実践家・研究者として精神療法全般を詳しく理解しており、精神分析家は森田療法を、森田療法家は精神分析を、詳細に知っていた。参加メンバーは相手の療法に無用な競争心を抱いておらず、相手の療法から何かを学びたいというオープンな姿勢で臨んでいた。こうした好条件に加えて、そもそも討議メンバー全員が患者の「価値自由」を援助するプロとして熟達しているのだから、さぞや討議はスムーズに展開すると予想されかも知れない。筆者らは過去の比較精神療法研究の困難さから、ある程度の時間はかかるだろうと覚悟していたが、共通理解に達するまでに20年以上の時間が必要だとは誰一人予想し得なかった。詳しい内容は拙書（北西ほか2007）を参照してもらうとして、本稿に関係する部分のみを紹介しよう。

精神療法は学派が違えば、治療技法・治療構造・治療者患者関係が違うのみならず、治療経験を記述する「言語」までもが外国語ほど違うのはメンバー全員が事前に分かっていた。このため、比較精神療法研究会では研究会の構造やルールを最初に決めて毎月の討議を行った（つまり「価値討議」の構造・ルールの設定）。その研究会（＝価値討議）の構造は以下のようなものだった。①互

いの専門性を尊重すること（それぞれのグループのリーダーが平等な関係を保つこと）、②互いの学派における独特の専門用語の使用を可能な限り避け、平易な日本語を用いて話し合うこと、③それぞれの臨床に基づく実証的な研究を行うこと、④研究会は、その構成員を原則として固定すること、⑤期限を設けないこと。の五点（北西ほか2007、5-6頁）。こうした周到な準備の上で、互い学派の精神療法をなるべく具体的に「生」に近い形で、何度も症例提示を行った。根気強い症例提示と専門用語使用の「禁欲」の結果、相手の療法で実際にどんな出来事が展開しているのか漠然と理解できるようになったものの、同時にいくら症例提示しても実践的に分からない部分が相当あることも自覚されるようになった。最初の数年間で次のようなことが全員に諒解された（北西ほか2007、17-18頁）。①互いの治療構造と技法を伝え合うことから始め、その際の「分からなさ」によって生じるグループ間の緊張に耐えて、「分からなさ」を率直に伝え合うこと。②症例に基づいて、どこが「分からないか」を具体化して「分かる」ための手がかりを模索し、「分からないこと」が明確化されるまで、初期の構造を変えないこと。③「分からない」ことが明確化され、「分かること」との区別がされれば、初期の構造を変えてもよい。などであった。比較精神療法研究は社会的な「価値討議」の場ではないが、そこで起きている対立・緊張、さらには「分からなさ」の尊重といった事態は、まさにヴェーバーの価値討議を連想させる。研究会初期の段階で、専門用語をできるだけ使わずに事例検討していたとき、参加者全員が唖然とする出来事があった。それは「葛藤」という用語の使用法である。「葛藤」は日常語であり、特定の学派の専門用語ではない。心理的・精神的な事象を中立的・「価値自由」に記述するはずの用語（葛藤）を両派はまったく違った切り口で使っていた。精神分析では葛藤という用語をあくまで「無意識的」葛藤の意味で使い、一方、森田療法では「意識的」葛藤の意味で使っていた。こんな単純な日常語ですら違った風に使っているのだから、参加者は最初に想定した以上に、自らの学派の実践方法に規定された現実理解や言語使用をしている「被規定性」の根深さを思い知らされた。精神療法を「価値自由」に討議しようとする場合、上記のような現実の切り取り方や表記の仕方は、臨床家の「価値不自由性」に他ならないが、その「価値不自由性」は治療者の偏見や誤解に由来するものではなく、逆にそれは患者の価値合理性Xを「価値自由」に変換する援助方法にかかわる実践的「有用性」に関連していた。すなわち、それぞれの学派の現実理解（現実の切り取り方）の『作法』は、その療法の実践的な「有用性」「実効性」を保障する臨床家の熟練・習熟に他ならなかった。研究会が10年近く経ったころ、次のような試みを行った。同じ神経症患者に対して、両学派が別個に診断面接を行い、その様子をビデオに収録して、後にそれを全員で検証した。診断面接とは、精神療法を始める前に治療者が患者と面談し、その療法への適否を判断する診断的な面接である。ビデオは、まさに「生」の素材であり、同じ症例だったので、互いの学派がどのような点に着目して現実を切り取っているのか

が明瞭になり、各派の現実理解の仕方や対話の「作法」そのものが精神療法の実践にいかにか深く規定されているかが確認された。こうした比較研究が可能になったのは、研究会がクローズドであり、互いの信頼感が醸成されやすく、信頼関係を基盤に、より外在的な比較検証の方法（ビデオ収録）が採用され、互いの方法論を実証的に分析することが可能になったのである。こうしたやり方は、精神療法家が実際の精神療法で行っている臨床的な方法—治療同盟による治療者・患者の連携と外在的な事実性による価値合理性 X の観察・検証—を対称的な価値討議に応用したに過ぎない。比較精神療法研究は、治療者患者関係より人間関係が対称的であり、しかも検討する「対象（＝精神療法の方法論）」が現実的な有用性（適応的合理性）と深く結びついているので、非適応的なそれより、逆に意識化に長い時間が必要であった。

精神療法の治療者患者関係には対称的な関係性と非対称な関係性が並存しており、一方、比較精神療法研究の場合は、あくまで対等・対称的な関係で構成されている。精神療法的な実践と比較精神療法的研究をとおして分かったのは、価値自由（意識化）は力動的現象あり、それは価値不自由（無意識化）とセットでしか論じらないこと、価値不自由は単なる偏見や信条ではなく、むしろ実践的な有用性と深くかわわっているということだった。比較精神療法という「価値討議」で、互いの学派理解（＝自己理解）に20年以上の時間が必要だったのは、参加者が信条や党派主義に凝り固まっていたからではない。討議の対象である精神療法の実践法が、現に患者の「価値自由化」の援助に役立っているというプラグマティックな理由が、相互の「価値自由」な討議を阻害する（＝「価値不自由」）の最大の要因だったのである。治療者は特定の精神療法に習熟することで、ある種の「価値不自由」な被規定性を引き受け、その代わりに精神療法的な「価値自由」援助のスキルを手に入れているわけである。「価値自由」は「価値不自由」と、セットで布置される。あたかも光が影と同時に出現するように。これは精神療法だけに特異なことではなく、実践「知」が文脈依存的であるという「知」の本質にかかわっている。人間の「価値」は自然科学の対象となるような代物ではなく、社会文化的文脈や個人の歴史から構成される文脈依存的な構成物であり、「価値自由」も文脈依存的な「知」の様式と考えざるを得ない。近年の精神分析研究（Tronick, 1998）では、超自我は幼児が母親と、「いつもそのように」対話してきたという手続き的知識（＝実践知）と関係することが明らかにされている。つまり、人間の価値（規範）は、ある面で「価値不自由」を構成する要因だが、それは、反面、文脈依存的な「価値自由」を担保する実践知の基盤を提供している。実践「知」は、ブルデューの「ハビトゥス」、M、ポラーニー（1966/1980）の暗黙知、わざ言語（生田1987）、福島（2001）らの認知社会学など幅広い領域で論じられてきたテーマであり、近年の認知科学研究は人間の「知」がいかにか文脈依存的であるかを明らかにしている。「価値自由」を阻害するもの、逆に「価値自由」を担保するもの、文脈依存的な「知」の「習熟」や「受肉化」で

ある。これはヴェーバーが「諒解」で、「知」の受肉化、無意識化として論じたこととも関係している（詳しくは次稿）。

比較精神療法研究会はヴェーバー流に言えば「価値討議」だが、そこで討議される「価値」とは一体何だろう。洞察志向的精神療法では、「人生とは何か」「幸福とは何か」など、価値観そのものを患者と討議したり、教えたり、押し付けることはない。患者が不適応的な価値合理性 X を『結果的に』自発的に修正できればよいのである。そうした意味で、精神療法臨床は徹底した実践論であり、「価値」の内容を直接的に扱ったり、論じたりはしない。「価値」内容を直接的に扱い、討議しようとするれば、いたずらに防衛を強めるだけであり、主体がみずからの「価値」を検証する余裕をかえって奪いかねない。精神療法家が精神療法を習得する経験は、単なる技法習得だけではすまない。精神療法の実践では、しばしば激しい感情がやり取りされるが、そうした困難な局面を実践的に乗り越え、うまく利用するためには、その療法を支える世界観に深くコミットする必要がある。技術の遂行や習得に主体の「人格全体」を投入する必要があるのは、何も精神療法に限ったことではない。それは実践「知」の深い習得や遂行のためには、共通して必要なことであろう（洞察志向的精神療法に治療者の人格的なコミットが避けられない事情を河合（1986）は治療者の学派選択の問題と関連させてうまく説明している）。

<文献>

- 相澤出（2004）「ヴェーバーにおける学問研究の社会学ー『授与ー諒解』論の視点から」『社会学研究』75巻、83-112
- アルバート1968（萩原能久訳1985）『批判的理性論考』御茶ノ水書房
- 安藤英治（1965）『マックス・ヴェーバーの社会理論』岩波書店
- アーチャー、M. 1995（佐藤春吉2007）『实在論的社会理論ー形態生成論アプローチ』青木書店
- バスカー、R. 1989（式部信訳2006）『自然主義の可能性：現代社会科学批判』晃洋書房
- ボイル1661（大沼正則訳1963）「懐疑的な科学者」『世界大思想全集 社会・宗教・科学思想編 32』1-189頁、河出書房
- ディルタイ1883（西村皓・牧野英二責任編集2003）『精神科学序説（ディルタイ全集第1巻、第2巻）』法政大学出版局
- 藤原聖子（2005）『「聖」概念と近代』大正大学出版会
- 福島真人（2001）『暗黙知の解剖ー認知と社会のインターフェイス』金子書房
- ギブソン1979（古崎敬・古崎愛子・辻敬一郎・村瀬旻訳1985）『生態学的視覚論』サイエンス社
- 濱井修（2000）「ヴェーバー学の両義性について」『マックス・ヴェーバーの新世紀 変容する日

- 本社会と認識の転回（橋本努・橋本直人・矢野善郎編）『未来社、234-238頁
- 羽入辰郎（2002）『マックス・ヴェーバーの犯罪—『倫理』論文における資料操作の詐術と「知的誠実性」の崩壊』MINERNVA人文・社会科学叢書、ミネルヴァ書房
- 橋本直人（2000）「ヴェーバー行為論における目的合理性と『秩序問題』」『状況』7月号、39-52頁
- 橋本努（1999）『社会学の人間学—自由主義のプロジェクト』頸草書房
- 廣松渉（1991）『現象学的社会学の祖型—A・シュッツ研究ノート』青土社
- 生田久美子（1987）『「わざ」から知る』東京大学出版会
- 今枝法之（1990）『ギデンスと社会理論』日本経済評論社、
- 石井光、皆川邦直、長山恵一（2005）「臨床対論—文化を超えた精神療法の本質—『内観医学』第7巻、3-17頁
- ジャネ1910（高橋徹訳1974）『神経症』医学書院
- 河合隼雄（1986）「心理療法における学派の選択について」『心理療法論考』143-151頁、新曜社
- 北西憲二、皆川邦直、三宅由子、長山恵一、豊原利樹、橋本和幸（2007）『森田療法と精神分析的
精神療法』誠信書房
- 厚東洋輔（1977）『ヴェーバー社会理論の研究』東京大学出版局
- クレペリン1913（西丸四方・西丸甫夫訳1985）『精神分裂病』みすず書房
- ルーマン1972（村上淳一・六本佳平訳1977）『法社会学』岩波書店
- マリアンネ・ヴェーバー1926（大久保和郎訳1965）『マックス・ヴェーバー』みすず書房
- 松井克浩（2007）『ヴェーバー社会理論のダイナミクス—「諒解」概念による『経済と社会』再検討』
- 水林彪（2006）『天皇制史論—本質・起源・展開』岩波書店
- 水林彪（2007）「「支配のLegitimitat」概念再考」『思想』995巻、60-90頁、岩波書店
- モムゼン1974（安世舟・五十嵐一郎・小林純・牧野雅彦訳1993-1994）『マックス・ヴェーバーとドイツ政治1890-1920（I・II）』
- 長岡克行（2006）『ルーマン／社会の理論の革命』勁草書房
- 長山恵一（1990）「森田療法の不問技法と精神分析の禁欲規則の比較検討—治療における秘密の視点から—」『精神医学』32巻、29-35頁
- 長山恵一（1994）「母親への罪意識と母子分離を巡る諸問題—「すむ—あきらめる」「すまない」を鍵概念として—」精神経誌、96巻、83-108頁
- 長山恵一（2001）『依存と自立の精神構造—清明心と型の深層心理—』法政大学出版局
- 長山恵一、清水康弘（2006）『内観法—実践の仕組みと理論』日本評論社

- 中村貞二（1972）『マックス・ヴェーバー研究』未来社
- 中野敏男（1983）『マックス・ヴェーバーと現代』三一書房
- 中野敏男（1990）「解説 理解社会学の綱領的な定礎として」『理解社会学のカテゴリー』（ヴェーバー1913／海老原明夫・中野敏男訳1990）未来社に所収
- 中野敏男（1993）『近代法システム批判ーヴェーバーからルーマンを超えて』弘文堂
- ノルベルト・エリアス1939（赤井慧爾・中村元保・吉田正勝訳/1977）『文明化の過程 上 ヨーロッパ上流階層の風俗の変遷』（赤井慧爾・中村元保・吉田正勝訳/1978）『文明化の過程 下 社会の変遷・文明化理論のための見取り図』法政大学出版局
- 大塚久雄編（1965）『マックス・ヴェーバー研究一生誕百年記念シンポジウム』岩波書店
- 大塚久雄（1969）『大塚久雄著作集第8巻ー近代化の人的基礎』岩波書店
- 折原浩（1969）『危機における人間と学問ーマージナル・マンの理論とヴェーバー像の変貌』未来社
- 折原浩（1988）『マックス・ヴェーバー基礎研究序説』未来社
- 折原浩（1981）『デュルケームとマックス・ヴェーバーー社会科学の方法（下）』三一書房
- 折原浩（1996）『ヴェーバー『経済と社会』の再構成ートルソの頭』東京大学出版会
- 折原浩（2007）『マックス・ヴェーバーにとって社会学とは何かー歴史研究への基礎的予備考察』頸草書房
- Peterson, V. Niesenholz, B. (1995) : Orientation to counseling Third Edition, pp85-109, Allyn and Bacon, Boston
- ポラーニー, M. 1966（佐藤敬三訳1980）『暗黙知の次元ー言語から非言語へ』紀伊国屋書店
- Rossi, Peitro (1965) “Scientific Objectivity and Value Hypotheses”, in International Social Science Journal, Vol. 15. reprinted in Critical Assessments of Max Weber I
- ロッシ1987（水沼知一訳1992）『マックス・ヴェーバー講義』みすず書房
- 佐藤俊樹（1993）『近代・組織・資本主義』ミネルヴァ書房
- 佐藤俊樹（2008）『意味とシステム ルーマンをめぐる理論社会学的研究』頸草書房
- シェルフター, W 1988（茨木竹二訳1988）『『経済と社会』ー仮構の終焉』『思想』767号（1988年5月）、200-231頁
- シェルフター1988（河上倫逸編訳1990）『ヴェーバーの再検証』風行社
- シェルフター1988（嘉目克彦訳1996）『信念倫理と責任倫理』風行社
- シェルフター, W・折原浩（2000）『『経済と社会』再構成論の新展開』未来社
- シュッツ1981（佐藤喜一訳1982）『社会的世界の意味構成』木鐸社
- 杉野勇（2000）「視点の差異と合理性ー目的合理性と整合合理性について」『状況』7月号、53-64頁

- テンブルック1977 (住谷一彦・小林純・山田正範訳1997) 『『経済と社会』との決別』『マックス・ヴェーバーの業績』未来社、95-177頁
- Tronick EZ (1998) : Intervention that effect change in psychotherapy: A model based on infant research. *Infant Mental Health Journal* 19:227-229
- 内田芳明 (1968) 『ヴェーバー社会科学の基礎研究』岩波書店
- 内田芳明 (2000) 「ヴェーバー『古代ユダヤ教』と私の研究史」『マックス・ヴェーバーの新世紀変容する日本社会と認識の転回 (橋本努・橋本直人・矢野善郎編)』未来社、140-156頁
- 宇都宮京子 (1989) 「マックス・ヴェーバーの方法論についての一考察ー『客観的可能性の範疇』並びに『整合合理性』と『整合型』の意味をめぐる』『人間文化研究年報』
- 宇都宮京子 (1993) 「ヴェーバー理解社会学における整合型と現象学の意義ー方法論における一貫性とその原理」『人間文化研究年報』17巻、1-10頁
- ヴェーバー1913 (海老原明夫・中野敏男訳1990) 『理解社会学のカテゴリー』未来社
- ヴェーバー1920 (木全徳雄訳1971) 『儒教と道教』創文社
- ヴェーバー1920 a (大塚久雄、生松敬三訳1972) 「宗教社会学論集 序言」『宗教者社会学論選』みすず書房
- ヴェーバー1920 b (大塚久雄、生松敬三訳1972) 「世界宗教の経済倫理ー序論」『宗教社会学論選』みすず書房81頁
- ヴェーバー1921 (阿閉吉男・内藤莞爾訳1987) 『社会学の基礎概念』恒星社厚生閣
- ヴェーバー1921 (深沢宏訳2002) 『ヒンドゥー教と仏教』東洋経済新報社
- ヴェーバー1922 (松井秀親訳1988) 『ロッシャーとクニーズ』未来社
- ヴェーバー1922 (森岡弘通1969) 『歴史は化学か』みすず書房
- ヴェーバー1922 (中村貞二訳1982) 「社会学・経済学における「価値自由」の意味」『完訳・世界の大思想 1 ヴェーバー社会学論集』河出書房新社
- ウイニコット1971. (橋本雅雄訳1979) 『遊ぶことと現実』岩崎学術出版社
- 山本哲士 (2007) 『〔増補版〕ピエール・ブルデューの世界』三交社
- 山之内靖 (1986) 『社会科学の現在』未来社
- 山之内靖 (1997) 『マックス・ヴェーバー入門』岩波新書
- 矢野善郎 (2003) 『マックス・ヴェーバーの方法論的合理主義』創文社
- ヤスパース1913 (西丸四方訳1971) 『精神病理学原論』みすず書房
- 吉村幸司 (2008) 「昭和30年代を中心とする刑務所での内観法普及に関する一考察」『内観研究』14巻、33-44頁